

دَائِرَةُ الْمَعَارِفِ

یعنی

معارف عظمیٰ اسم گڑھ
کی

۸۲ ویں جلد

جنوری ۱۹۵۹ء تا جون ۱۹۵۹ء

مُرتَبَعہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

مطبوعہ معارف پریس اعظمیہ

فہرست مضمون نگارانِ معارف

جلد ۸۳

جنوری ۱۹۵۹ء تا جون ۱۹۵۹ء

(بہ ترتیب حروف تہجی)

شمار	اسماء گرامی	صفحہ	شمار	اسماء گرامی	صفحہ
۱	مولانا ابو محفوظ الکرم صاحب معصومی	۴۴۲، ۳۵۶	۸	مولوی ضیاء الدین صاحب صلاحی	۱۵۵، ۱۶۶
	استاذ شعبہ عربی مدرسہ عالیہ کلکتہ			رفیق دارالمنصفین	۳۱۶، ۳۳۶
۲	ڈاکٹر خواجہ احمد صاحب فاروقی ریڈر شعبہ	۳۹۲	۹	جناب فیض الرحمن صاحب غنمی	۵۰
	اردو، دہلی یونیورسٹی			ایم اے شبلی ڈگری کالج	
۳	جناب مولانا قاضی الطہر صاحب	۱۸۸-۲۹۷	۱۰	جناب مالک رام صاحب ایم اے	۱۲۱
	مبارکپوری ڈیڑھ اربابانج بی	۳۷۱	۱۱	جناب مولوی محمد اسماعیل صاحب	۳۱
۴	جناب بشیر الحق صاحب دینیوی	۴۷۰		ادراسی ندوی	
۵	پروفیسر سید حسن صاحب پٹنہ	۳۸۱	۱۲	جناب مولانا محمد تقی صاحب بنی صمد	۱۶۵، ۱۸۵
۶	مولانا سید سلیمان ندوی رتہ الشہید	۲۲۶		دارالعلوم معینیہ درگاہ شریفہ اجیر	۳۳۲، ۳۷۰
۷	جناب شبیر احمد خان صاحب غوری	۳۰۷، ۱۱۰۳	۱۳	ڈاکٹر محمد صغیر حسن صاحب معصومی	۶۵
	ام ایل ایل بی بی ٹی ایچ جبریل			استاذ شعبہ عربی و اسلامیات	
	امتحانات عربی و فارسی انٹر پروژین			ڈھاکہ یونیورسٹی	

شمار	اسماء گرامی	صفحہ	شمار	اسماء گرامی	صفحہ
۱۳	مولانا عبدالحکیم صاحب چشتی فاضل	۵ - ۱۲۵		شعر	
	دوبوند	۲۸۵، ۲۱۱ ۴۰۵، ۲۲۵	۱	جناب سید اختر علی صاحب تلمیذ	۳۱۴
۱۵	جناب ڈاکٹر محمد عبدالحمد فاروقی	۴۵۷	۲	جناب اعجاز احمد خان صاحب	۲۳۵
	ایم اے، پی ایچ ڈی صدر شعبہ			شاہجہاں پوری	
	اردو فارسی و اسلامک کلچر گجرات		۳	جناب انقر موہانی	۱۵۳
	کالج، احمد آباد		۴	جوشی جناب چند پرکاش جوتہ	۳۱۴، ۱۵۴
۱۶	شامین الدین احمد ندوی	۱۶۱، ۱۸۲-۲	۵	جناب رشید صاحب کوثر فاروقی	۳۱۵
		۳۲۲، ۲۲۲	۶	جناب روش صدیقی	۲۳۵
۱۷	جناب مفتی احسن صاحب کلکتہ	۷۳	۷	جناب کریم ارضا خان صاحب	۲۳۶
۱۸	جناب ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب	۲۴۵		وکیل شاہجہاں پوری	۱
	جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن		۸	جناب نور احسن صاحب ہاشمی	۱۵۱

فہرست مضامینِ معارف

جلد ۸۳

جنوری ۱۹۵۹ء تا جون ۱۹۵۹ء

(بہ ترتیبِ حروفِ تہجی)

۶۵	سارگادوں	۸	۱۶۱۱۸۲۱۳	مذہبات
۷۳	سید مبارک علی بلگرامی	۹	۳۲۲، ۳۲۳ ۴۰۲	
۱۰۳	علم کلام کا آغاز	۱۰		مقالات
۱۴۱	غالب پر سکے کا الزام اور اُس کی حقیقت	۱۱	۳۸۱	۱ آتش سے ایک بہاری ادیب کی ملاقات
۳۹۲	غالب کا سکے شعر	۱۳	۴۴۲، ۴۵۶	۲ ابوسعیدہ کی تفسیر مجاز القرآن
۵۰	غبارِ خاطر پر ایک نظر	۱۳	۳۰۷	۳ ایک ضروری تصحیح
۱۶۵، ۱۰۵	فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر	۱۴	۴۵۷	۴ جدید ایرانی شاعری میں بیعت
۲۴۰ ۴۲۱، ۴۲۴	فقہ اسلامی کے ماخذ (اجماع)	۱۵	۳۱	۵ چند ناسخ و منسوخ آیات
۲۴۵	درجِ سلوک	۱۶	۱۲۵-۵ ۲۸۵، ۳۱۱	۶ حسن بن محمد صفائی اللہ پوری
۴۷۰	مولانا حالی کی فارسی نثر	۱۷	۴۵، ۳۳۵	
			۲۹۷، ۱۰۸ ۳۷۱	۷ دولت ماہانہ شیخان (بہجی) ۱۹۵۸ء تا ۱۹۵۹ء

شمار	مضمون	صفحه	شمار	مضمون	صفحه
۱۵۵، ۱۱	تاج‌الاسد مطبوعات			آثار علمیه	
۳۱۶، ۲۳۴		۲۲۶		خسرو	
۴۴۶، ۳۹۰		۱۵۱ ۱۵۲، ۱۵۳ ۲۳۶، ۲۳۵ ۳۱۵، ۳۱۴		ادبیات الغزل	

جنوری ۱۹۵۹ء

رجسٹرڈ نمبر ۵۲۰

معارف

مجلس المصنفین کا عہدہ اسلامی رسالہ
بزرگ و اربعین ماہ ہوارمی سالہ

عزت تبارک

شاہ معین الدین احمد ندوی

.....

قیمت آٹھ روپے سالانہ

دفتر رسالہ مصنفین عظیم گاہ

مجلسِ ادا رت

(۱) جناب مولانا عبدالمجید صاحب دریا بادی

(۲) جناب ڈاکٹر عبدالتبار صاحب قدیقی

(۳) شاہ معین الدین احمد ندوی

(۴) سید صباح الدین عبد الرحمن ایم اے

(مصنفین کی نئی کتاب)

اسلام کا سیاسی نظام

اگرچہ بعض وجوہ سے اشاعت کے اعتبار سے یہ سلسلہ تالیفات دارالمصنفین کی ۴۰ ویں کتاب ہے، لیکن اُس کی تصنیف آج سے تقریباً ۱۰ سال پہلے ہوئی تھی جب کہ اس موضوع پر اردو میں کوئی کتاب موجود نہیں تھی، اس میں کتاب و سنت کی روشنی میں اسلامی سیاسی نظام کا ایک خاکہ پیش کیا گیا ہے، اٹھارہ ابواب ہیں جن میں نظریہ خلافت، مجلس تشریعی، طریقہ قانون سازی، حقوقِ عا، بیت المال، اصحاب، حرب و دفاع، خارجی معاملات وغیرہ قریب قریب اسلامی دستور کے سبب صولی اور اساسی پہلو آگئے ہیں، آخری باب سیاست کے غیر اسلامی نظریات متعلق ہے، جس میں موجودہ سیاسی نظریات شخصیت، آمریت، جمہوریت پر مختصر مگر جامع بحث کی گئی ہے،

مولفہ

مولانا محمد اسحاق صاحب سندیلوی استاد دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ،

قیمت :- ۵۰ ص

آپ اور میٹرک نظام

آپ خواہ خریدنے والے ہوں یا بیچنے والے، آپ محسوس کریں گے کہ ناپ تول کے میٹرک نظام سے حساب کتاب بڑا آسان ہو گیا ہے۔

سارے ملک میں ناپ تول کے واحد نظام کی بدولت زعفران تجارت میں سہولت ہوگی بلکہ قومی وحدت میں بھی مدد ملے گی۔

یہ ایکٹوریہ ۱۹۵۵ء سے میٹرک اوزان کا استعمال اس صنعتوں اور صوبوں کے منتخب علاقوں میں قانونی ہو گیا ہے۔ یہ تبدیلی دوسرے دوسرے علاقوں میں بھی کر دی جائے گی۔

تجارتی باٹ مندرجہ ذیل اوزان کے ہیں									
لوہے کے باٹ						پتیل / کافنس کے باٹ			
کیلوگرام		گرام		کیلوگرام		کیلوگرام		سومایاندی اور دوسری اشیاء کے پے	
۵	۵۰	۵۰۰	۲۰	۵	۱	۲۰	۵	۵۰	۵۰۰
۲	۲۰	۲۰۰	۱۰	۲	۲	۱۰	۲	۲۰	۲۰۰
۱	۱۰	۱۰۰	۵	۱	۵	۵۰	۱	۱۰	۱۰۰
ایک کیلوگرام = ۱۰۰۰ گرام = ۸۶ تولے									



میٹرک
نظام

جاری کردہ بھارت سہار

جلد ۸۳ ماہِ جمادی الثانی ۱۳۷۸ھ مطابق جنوری ۱۹۵۹ء نمبر ۱

مضامین

شذرات شاہ معین الدین احمد ندوی ۱-۲

مقالات

- | | | |
|-------|---------------------------------------------|------------------------------|
| ۳۰-۵ | مولانا محمد عبدالعلیم صاحب چشتی فاضل دیوبند | حسن بن محمد الصغافی اللاہوری |
| ۲۹-۳۱ | جناب مولوی محمد اسماعیل صاحب مدرسہ اسلامیہ | چند ناسخ و منسوخ آیات |
| ۶۴-۵۰ | جناب فیض الرحمن صاحب غلشی ایم اے | غبارِ خاطر پر ایک نظر |
| | ڈاکٹر محمد صغیر حسن صاحب منصوری | سنارگانوں |
| ۷۲-۶۵ | استاذ شعبہ عربی و اسلامیات ڈاکٹر یونس حسینی | |
| ۷۶-۷۳ | جناب معیت الحسن صاحب کلکتہ | سید مبارک علی بگرامی |
| ۸۰-۷۷ | "ض" | مطبوعات جدیدہ |

دارالمصنفین کی نئی کتاب

ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی ایک ایک جھلک

جس میں تیموری عہد سے پہلے کے مسلمان حکمرانوں کے دور کی سیاسی تبدیلی اور معاشرتی کمائی ہندو اور مسلمان مورخین کی زبانی بیان کی گئی ہے۔

مرتبہ

سید صباح الدین عبدالرحمن ایم اے

قیمت :- ۱۰ روپے

مینجر

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ شکستہ

ہندوستان کے مسلمانوں پر یہ اعتراض بہت پرانا ہے کہ انھوں نے ہندوستانی کلچر اس کی روایات اور اس کے ہیرووں کو نہیں اپنایا اور یہاں رہ کر بھی ان سے اجنبی رہے، یہ آواز اب بھی کبھی کبھی سنائی دیتی ہے جو نہ تو تائید صحیحہ ہے نہ کسر خط، اس پر تفصیلی بحث کی ان صفحات میں گنجائش نہیں ہے، اس لیے صرت اجمال نگاہ ڈالی جاتی ہے، دراصل کلچر ایک مبہم اصطلاح ہے جس کے معنی و مفہوم کی صحیح قیاس و تحدید آج تک نہ ہو سکی، ہر شخص اپنے نقطہ نظر کے مطابق اس کی تاویل کرتا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ کلچر پورے نظام زندگی پر حاوی ہے جس سے اس کا کوئی پہلو بھی خارج نہیں ہے، اس بحث کو مختصر کرنے کے لیے اس کی دو موٹی تقسیمیں کی جاسکتی ہیں، ایک کلچر کا معنوی اور داخلی رخ، دوسرا ظاہری اور خارجی، داخلی رخ سے مراد کسی قوم و ملک کے وہ بنیادی عقائد و تصورات ہیں جن کی روح اس کے سارے نظام زندگی میں سادی رہتی ہو اور جس پر اس کی قومی و ملی خصوصیات، اس کی انفرادیت اور اس کے وجود کا مدار ہوتا ہے، اس لیے کوئی قوم بھی جو ایک اعلیٰ کلچر کی مالک ہو اس کو تبدیل کر سکتی ہے اور نہ اس کے داخلی رخ میں کسی دوسرے کا اثر قبول کر سکتی ہے، اس کو وہی توہین بدلتی ہیں جن کا کلچر اصلاح و تکمیل کا محتاج ہوتا ہے، اور جو قوم جس حد تک بھی دوسرے کلچروں کا اثر قبول کرے گی اس حد تک اس میں ضم ہو جائے گی اور اس کی اپنی خصوصیات ختم ہو جائیں گی، مسلمانوں کے کلچر کا مدار ان کے مذہب پر ہے جس کے بنیادی عقاید و تصورات ناقابل تغیر ہیں، اس کے علاوہ ان کا کلچر عقائد اعلیٰ اور مکمل ہے کہ اس سے دوسرے کلچروں کو روشنی ملی اور ان کی اصلاح ہوئی، اس لیے وہ قدر شاہ بھی کسی دوسرے کلچر کا اثر قبول نہیں کر سکتے۔



کلچر کا دوسرا رخ ظاہری یا خارجی ہے جس کو تہذیب و معاشرت کہا جاتا ہے، گو مسلمانوں کی زندگی کا کوئی شعبہ بھی مذہب کے دائرے سے خارج نہیں ہے لیکن تہذیب و معاشرت کے کچھ پہلوؤں کو مذہب کوئی بنیاد و تعلق نہیں ہے، مثلاً رہنے سہنے کے طریقے، کھانے پینے اور ملنے جلنے کے آداب، لباس، ساز و سامان، علوم و فنون

وغیرہ، اس لیے ان میں دوسری تہذیبوں کا اثر قبول کیا جاتا ہے، اور یہ اثر پذیر ہی بالکل فطری ہے جب وہ قومیں یا دو تہذیبیں آپس میں ملیں گی تو ان کا ایک دوسرے سے متاثر ہونا بالکل فطری ہے، خصوصاً ادنیٰ تہذیب اعلیٰ تہذیب کا اثر لازمی قبول کرے گی، اس لیے اسلام نے ایک خاص حد تک تہذیبی اخذ و استفادہ کی اجازت دی ہے، چنانچہ مسلمان بھی دوسری تہذیبوں سے متاثر ہوئے، مگر وہ اپنی اعلیٰ ترین کچھ کے مالک تھے، اس لیے جن تہذیبوں کا اثر انھوں نے قبول کیا ان کو اپنے کچھ کے رنگ میں آنا رنگ دیا کہ ان کی شکل اور ان کا مزاج بالکل بدل گیا



مسلمانوں کا پہلا سابقہ اپنے زمانہ کی سب سے ترقی یافتہ رومی اور ایرانی دو تہذیبوں سے ہوا جو سادہ عربی تہذیب کے مقابلہ میں زیادہ مرصع اور پرکار تھیں، اس لیے مسلمان ان دونوں تہذیبوں سے متاثر ہوئے، مگر ان کو اپنے رنگ میں اس قدر رنگ لیا کہ وہ رومی اور ایرانی تہذیب کے بجائے اسلامی تہذیب کہلائیں، یہ اپنے دور کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ تہذیب تھی، اس کا ایک مرکز اسپین تھا اور دوسرا عراق یا بغداد، اسپین کی اسلامی تہذیب صدیوں یورپ میں رائج رہی، اسی تہذیب کے بدولت یورپ میں علم و تہذیب کی روشنی پھیلی، اگر مغربی قومیں اسپین اور سسلی کی اسلامی تہذیب سے استفادہ نہ کرتیں تو آج تک وحشت و جہالت کی تاریکی میں ڈھکی رہتیں۔



بعد ازاں تہذیب ایرانی اور عربی تہذیب کے مل کر بنی تھی، مگر اس میں بھی اسلامی چھاپ اتنی نمایاں تھی کہ وہ آج تک اسلامی تہذیب کہلاتی ہے، یہ مشرق کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ تہذیب تھی جو سارے وسط ایشیا میں رائج تھی، اسی تہذیب کو مسلمان اپنے ساتھ ہندوستان لائے، یہاں اس نے ہندوستانی تہذیب کے مل کر ایک نیا رنگ روپ اختیار کیا، اور وہ مشترک ہندوستانی تہذیب کہلائی، جو آج تک رائج ہے، اور پران چین بھارت کے احیاء کے تحیل سے پہلے ہی تہذیب ہندوستان کی معیاری تہذیب سمجھی جاتی تھی، جو بلا تفریق مذہب و ملت ہندو مسلمانوں کے اعلیٰ اور شایستہ طبقوں میں صدیوں سے رائج تھی اور اب بھی رائج ہے اور اس کے حسن و نفاست کے جلوے آج بھی دیکھے جاسکتے ہیں، اس تہذیب میں اسلامی آباء رنگ کے ساتھ ہندوستانی اثرات اتنے نمایاں ہیں کہ ان کو ہر شخص پہچان سکتا ہے۔

درحقیقت علمی و تہذیبی اخذ و استفادہ مسلمانوں کی خاص خصوصیت رہی ہے، اور اس میں انکی جیسی وسیع قلبی اور رواداری کی مثال مشکل سے مل سکتی ہے، وہ جہاں بھی گئے مقامی تہذیبوں کے اچھے عناصر کو اسلامی تہذیب میں جذب کر کے ایک نئی مشترک تہذیب پیدا کر دی اور ایرانی تہذیب کے بعد وہ سب سے زیادہ ہندوستانی تہذیب سے متاثر ہوئے جس کے اثر سے ان کی زندگی کا کوئی شعبہ بھی خالی نہیں ہے، اسی خصوصیت کی بنا پر مسلمانوں میں جو تہذیبی رنگارنگی نظر آتی ہے اس کی مثال کسی دوسری قوم میں نہیں مل سکتی، مگر اسی کے ساتھ انھوں نے اپنے کلچر کے داخلی رخ کو جس پر ان کی ملی خصوصیات اور ان کی انفرادیت کا دار و مدار ہے ہر جگہ محفوظ رکھا بلکہ اس سے دوسری قوموں کو متاثر کیا، اسی لیے وہ کسی قوم میں ضم نہ ہو سکے اور تہذیبی بولمونی کے ساتھ انکی ملی اور کلچرل وحدت آج بھی قائم ہے۔ ان کے کلچر کے تحفظ اور دوسرے کلچروں میں ضم نہ ہونے کا ایک سبب یہ بھی ہو کہ وہ خود ایک ایسے کلچر کے حامل ہیں جس سے دوسرے کلچروں کو بہایت و روشنی ملی اور انکی اصلاح ہوئی، اس لیے دوسرے کلچروں کو اثر پذیر کی ان کو ضرورت ہی نہ تھی، اسی لیے وہ جہاں بھی گئے ان کا کلچر محفوظ رہا جس میں ہندوستان بھی شامل ہے۔

اس سے انکار نہیں کہ قدیم ہندوستان میں بھی بہت کمالات، علوم و فنون اور قابل استفادہ چیزیں تھیں جن سے مسلمانوں نے پورا فائدہ اٹھایا، اور ان سے اپنے تہذیبی ذخیرہ میں اضافہ کیا، مگر ہندوستان کے داخلی کلچر میں کوئی چیز ایسی نہ تھی جس کی ان کو ضرورت اور طلب ہوتی اور جس سے ان کے افکار و تصورات اور نظام زندگی میں کوئی انقلاب پیدا ہوتا یا اصلاح و ترقی ہوتی، اس کے مقابلہ میں مسلمانوں نے ہندوستان کو ایسی چیزیں دیں جن کی اس کو ضرورت تھی اور جس سے اس کے پرانے عقائد و تصورات اور نظام زندگی میں تغیر اور اپنے کلچر میں اصلاح و ترقی کا احساس پیدا ہوا، انھوں نے ہندوستان کو توحید خالص کے تصور سے آشنا کیا، انسانوں میں ادنیٰ و اعلیٰ کی تفریق کا کراخ و مساوات کا سبق اور انسانی غلامی سے آزادی کا پیغام دیا اور انسانیت کی عظمت قائم کی، اوبہام و خرافات کی زنجیروں سے آزاد کر کے حقیقت شناس بنایا اور اس قبیل کے بہت سے نئے خیالات دیے جس سے ہندوستان کے پرانے تصورات اور نظام زندگی میں انقلاب پیدا ہو گیا اور ان میں اپنی اصلاح و ترقی کا احساس پیدا ہوا، چنانچہ ہندوستان کی اکثر اصلاحی تحریکیں اسلام ہی کے اثر کا نتیجہ ہیں جس کا ہندو مفکرین و مصلحین کو بھی اعتراف ہے، ایسی حالت

ہیں مسلمان ہندوستان کے پرانے کلچر کا اثر قبول کر سکتے تھے۔

اس اعتراف کا دوسرا جز یہ ہے کہ مسلمانوں نے ہندوستان کی روایات اور یہاں کے ہیرووں کو نہیں اپنایا، اس کا جواب بھی وہی ہے جو اوپر دیا جا چکا ہے کسی قوم کی روایات و حقیقت اس کی ملت اور کلچر کے داخلی رخ کا جز ہوتی ہیں، اس لیے نہ صرف مسلمان بلکہ کوئی قوم بھی دوسری قوم کی روایات کو نہیں اپناتی ورنہ اس کی ملی خصوصیات ختم اور اس کی تاریخ منسوخ ہو جائے گی، رہا ہیرووں کا مسئلہ تو مسلمانوں میں ان مغبول میں ہیرو پرستی ہی نہیں ہوا جن معنوں میں دوسری قوموں خصوصاً ہندوستان میں پائی جاتی ہو کیونکہ اسلام نے شخصیت پرستی کی مخالفت کی ہے، البتہ مسلمان بڑی شخصیتوں اور اپنے معنوں کا احترام اور انکی عظمت ضرور کرتے ہیں اور اس لحاظ سے مسلمانوں کا ہیرو وہی ہو سکتا ہے جس نے کوئی ایسا دینی و ملی کارنامہ انجام دیا ہو جسے ملت اسلامیہ کو نائدہ پہنچا ہوا اور ایسا شخص مسلمان ہی ہو سکتا ہے، اس زمانہ کے مسلمانوں نے جن دنیاوی سلاطین و کٹورکٹوں کو اپنا ہیرو بنالیا ہے وہ محض دوسری قوموں کی نقل و تقلید ہے، ورنہ کوئی مسلمان حکمران جس نے دینی و ملی کارنامہ انجام دیا ہو وہ مسلمانوں کا ہیرو نہیں ہو سکتا، ایسی حالت میں کسی غیر مسلم کے ہیرو ماننے کا کیا سوال، البتہ جن برگزیدہ شخصیتوں نے انسانیت کی کوئی خدمت کی ہے یا کوئی بڑا روحانی اور اخلاقی انقلاب پیدا کیا ہے، مسلمان ان سب کا احترام کرتے ہیں اور اس میں مسلم یا غیر مسلم کی تخصیص نہیں۔

اس اعتراف کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ مسلمانوں نے ارسطو، افلاطون، سقراط و بقراط اور ہالینوس، رستم، سہراب، انزاسیاب وغیرہ دوسری قوموں کی شخصیتوں کو اپنایا، اور ان کو اپنی زبان اور اپنے لٹریچر میں جگہ دی، لیکن ہندوستان کی کسی بڑی شخصیت کو اس طرح نہیں اپنایا، اس کا جواب خود اسی اعتراف میں پوشیدہ ہے، مذکورہ بالا شخصیتوں میں سے کوئی بھی مسلمان نہیں ہے، بلکہ ان کا زمانہ اسلام سے بھی صدیوں پہلے کا ہے، اور مسلمانوں سے ان کا کسی قسم کا رشتہ نہیں ہے، اس کے باوجود انھوں نے ان کو اپنی زبان اور اپنے لٹریچر میں جگہ دی اور ان کا نام تعریف و تحسین کے موقع پر لیتے ہیں، اس سے اتنا تو بہر حال ثابت ہو گیا کہ مسلمان نسلی و وطنی اور مذہبی اختلاف کی بنا پر کسی قوم سے کوئی تعصب نہیں رکھتے اور ہر قوم کے اصحاب کمال کی قدر کرتے ہیں،

درحقیقت مختلف ملکوں اور قوموں میں کچھ شخصیتیں اپنے اوصاف و کمالات کی بنا پر بین الاقوامی شہرت حاصل کر لیتی ہیں، اور ان اوصاف کے لیے ان کا نام ضرب المثل ہو جاتا ہے۔ مثلاً حکمت و دانائی میں ارسطو، کشتور کشائی میں سکند، بہادری میں رستم، عدل و انصاف میں نذیر و اسحق، سخاوت میں حاتم، ایسی شخصیتیں کسی قوم کی ملک نہیں ہوتیں، بلکہ بین الاقوامی بن جاتی ہیں، اسی حیثیت ان کا نام مسلمانوں میں رائج ہوا، دوسرا سبب یہ ہے کہ مسلمان، حکماء یونان کے فلسفہ اور علوم کے اقل اور محافظ تھے، اگر انھوں نے ان کو محفوظ نہ رکھا ہوتا تو آج ان کا وجود نہ ہوتا، اسی لیے ان کی زبان میں ان کا نام رائج ہونا بالکل قدرتی ہو، یہ ان کی شخصیتوں کی شہرت ان کے ہم قوم سلاطین اور فارسی زبان کے ذریعہ ٹھیک اسی طرح ہوئی جس طرح انگریزی زبان اور انگریزوں کی حکومت کے ذریعہ انگلستان بلکہ یورپ کے اہل کمال کا نام ہندوستان میں رائج ہوا، اور مذکورہ بالا ناموں میں سے کوئی نام بھی اسلام کی راہ سے نہیں آیا۔

پھر بھی اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ کسی حیثیت سے بھی سہی آخر ہندوستان کی اہم شخصیتوں کی شہرت مسلمانوں میں کیوں نہیں ہوئی، تو اس کا جواب خود معترضین کو سوچنا چاہیے، یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ ہندوستان میں کوئی بڑی شخصیت پیدا نہیں ہوئی، لیکن یہ واقعہ ہے کہ ہندوؤں کی علیحدگی پسندگی اور دوسری قوموں سے جھوٹ کی بنا پر ان کے اوتاروں اور قدیم مصلحین کے علاوہ کسی اور صاحب کمال نے کوئی بین الاقوامی شہرت حاصل نہیں کی، پرانی ہندو سوسائٹی اپنے اوپر یقینوں کا سایہ بھی نہ پڑنے دیتی تھی، برہمنوں نے یہاں کے علوم اور علمی زبان سنسکرت کو اپنی ملک بنا رکھا تھا، بیرونی اقوام کا کیا ذکر ہے، اپنے علاوہ خود ہندوؤں کے دوسرے طبقوں پر علم و تعلیم کے دروازے بند کر رکھے تھے، جس کی تفصیل البیرونی سے معلوم ہو سکتی ہے، یہ قدغن تو مسلمانوں کے اثر سے ختم ہوئی اور دوسری قوموں کو ہندوستانی علوم سے واقفیت اور ان کی تحصیل کا موقع ملا۔ مسلمانوں کا یہ احسان بھی کم نہیں ہے کہ سب سے پہلے ان ہی نے ان کی اہم کتابوں کا ترجمہ اور ان کے علوم کو دنیا سے روشناس کیا، ایسی حالت میں اگر ہندوستان کی قدیم شخصیتوں کی شہرت دوسری قوموں میں نہ ہو سکی تو اس کی ذمہ داری خود ہندوؤں کے سر ہے۔

مقالات

پاکستان کا ایک محقق لغوی اور نامور محدث حسن بن محمد الصفائی اللہ عزہ

مولانا محمد عبدالکلیم خشتی فاضل دیوبند

امام حسن صفائی لاہوری کی شخصیت محتاج تعارف نہیں لیکن ان کے حالات زندگی اس قدر کم معلوم ہیں کہ تشنگانِ ذوق کے لب بھی تر نہیں ہو سکتے۔ اس پایہ کا محقق لغوی، ادیب شاعر، مورخ و فقیہ، محدث و سناب، سیاست دان اور سیاح اگر کہیں مصر یا اندلس میں پیدا ہوتا تو اس کثرت سے اس کی سوانح عمریاں لکھی جاتیں کہ اس کی تصویر کا ایک ایک خد و خال آنکھوں کے سامنے آ جاتا لیکن افسوس اور سخت افسوس ہے کہ ایسے شخص کے حالات بھی اربابِ تذکرہ بین پچیس سطروں سے زیادہ لکھنا گوارا نہیں کرتے، ہمارے تذکرہ نویسوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ سب جمع کر دیا جائے تب بھی ان کی زندگی کا کوئی پہلو نمایاں ہو کر نظر نہیں آتا، حقیقتاً تذکرے ہیں، سب ایک دوسرے سے ماخوذ ہیں اور وہی چند واقعات ہیں جن کو بے اختلاف الفاظ سب نقل کرتے آئے ہیں۔

شمس الدین الدہی المتوفی ۸۴۷ھ تے تاریخ الاسلام میں صفائی کا جو تذکرہ لکھا ہے

عموماً وہی تذکرہ نویسوں کی معلومات کا ماخذ رہا ہے، ابتدائی حالات چونکہ انھوں نے کچھ بہم

نہیں پہنچائے، یہی وجہ ہے کہ تمام تذکرے اس باب میں یکسر خاموش ہیں،

علامہ ذہبی سے پہلے ان کے استاد اور نامور حافظ الحدیث شرف الدین ابو محمد عبدالمو

الدیاطی المتوفی ۷۵۰ھ نے اپنے استاد حسن صفائی کی لائف لکھی تھی جس کا تذکرہ شمس الدین

السجاوی المتوفی ۷۹۲ھ نے الجواہر والدرر فی ترجمۃ شیخ الاسلام ابن حجر میں کیا ہے، مگر

ہیں اس کا پتہ مشہور مستشرق روزنتھال (Rosenthal) کی کتاب

A History of Muslim Historiography سے چلا جب

یہ کتاب ۱۹۵۲ء میں لندن سے شائع ہو کر پاکستان آئی تو ہماری نظر سے بھی گزری،

ہم نے مشرق موصوف کو خط لکھا کہ ہم صفائی کی سوانح حیات پر کام کر رہے ہیں، اگر

آپ کو اس نسخہ کا کس پتہ چلا ہو تو ہمیں مطلع فرمائیں، موصوف نے لکھا

مع الاسف لا توجد نسخة من اخبار الصفائی فی مکاتب الشرق

والغرب فیما اظن وحسب ان توجد نسخة منها فی المستقبل

ہیں اس کا ایک سراغ نہیں مل سکا، امام حسن صفائی کی تصانیف میں جا بجا واقعات

کے جو اشارے ملے ہیں اور ایک ایک نکتہ کا سراغ لگا کر جو سراہ یا تھ آیا ہے وہ نذر احباب

حسن نام، ابو الفضائل کنیت اور رضی الدین لقب تھا، سلسلہ نسب یہ ہے:

لہ صفائی کے تذکرہ نگاروں میں سے اسماعیل: شائے بدیع العاتقین (طبع استنبول ۱۳۵۷ھ) کا الم نمبر ۲۸

میں ابو الفضائل کے بجائے ابو العباس کنیت ذکر کی ہے، جو صحیح نہیں، ابو العباس جن کی کنیت ہے ان کا نام

غزل بن عباس بن یحییٰ بن الحکیم الصغانی ہے جو خطیب بغدادی کے استاد اور نہایت بلند پایہ محدث تھے۔

فن حدیث وغیرہ میں متعدد تالیفات انکی یادگار ہیں۔

حسن بن محمد بن الحسن بن حید بن علی بن اسماعیل القرشی العدوی العمری الجعفی الصنفانی
اللاہوری، ابن ابی الوفا نے الجواہر المصنئیہ میں تصریح کی جو کہ آپ نبأً فادنی تھے، اسی نسبت
العمری لکھتے تھے۔

۱۔ باب تذکرہ میں سے ابن الغوطی، البندادی، شمس الدین الذہبی، تاسم بن قلوبنا الجعفی، جلال الدین السیوطی،
ابن شکر الکتبی، مورخ کفوی، ابوالفتح محمد السلمی، ابن العباد الجنبلی، ابن لغزی ہمدانی، سید تفضیل زبیدی، محمد باقر
الخوئساری، آذوبکر امی، مولانا عبدالحی فرنگی علی اور حکیم عبدالحی لکھنوی نے صفائی کا سلسلہ نسب اتنا ہی لکھا ہے
یا قوت حموی، نواب صدیق حسن خان قزوینی اور مولوی رحمان علی نے اور بھی اختصار و اجمال سے کام لیا ہے۔
لیکن محدث عبدالقادر القرشی الجعفی المتوفی ۱۳۷۲ھ نے الجواہر المصنئیہ (طبع حیدرآباد و کن ۱۳۳۲ھ، ج ۱ ص ۲)
میں اور ڈاکٹر ہفنز (Hafner) نے کتاب الاضداد (طبع بیروت ۱۹۷۲ھ) کے مقدمہ میں علی کے بعد اسماعیل
کے نام کا بھی اضافہ کیا ہے۔

صفائی کی مشہور کتاب، الاضداد کا ایک تلمیذ کتب خانہ پیر جھٹا، وسندھ (غنیاء الدین مرحوم) میں
ہمارے نظر سے گذرا ہے، یخضع غالباً دسویں صدی ہجری سے قبل کا لکھا ہوا ہے، اس کے سرورق پر امام صفائی کا نام
مختصر تذکرہ بھی منقول ہے، اس میں بھی موصوف کا سلسلہ نسب اتنا ہی مذکور ہے جس کے الفاظ یہ ہیں

کتاب الاضداد من تالیف الشیخ الامام الفقیہ المحدث
اللعوی ابی الفضائل الحسن بن محمد بن الحسن بن حید بن علی بن اسماعیل القرشی العدوی

خود امام صفائی نے بھی العباد کے مقدمہ میں اپنا سلسلہ نسب اس سے زیادہ نقل نہیں کیا ہے، لکھتے ہیں:
قال الملقی الی حمہ اللہ تعالیٰ الحسن بن محمد بن الحسن بن حید بن علی بن اسماعیل العمری ثلث الصفا

العباد لآخر کا مقدمہ ہائے کرم فرما ہندوستان اور پاکستان کے نہایت نامور محقق لغوی اور ادیب مولانا عبد العزیز
حسینی نے مستبد کے کتب خانے سے نقل کیا تھا، اسکی نقل ہم نے بھی موصوف سے حاصل کی جو جس کے ہم نہایت ممنون ہیں۔
۲۔ ملاحظہ ہو الجواہر المصنئیہ فی طبقات الخفئیہ، طبع حیدرآباد و کن ۱۳۳۲ھ، ج ۱ ص ۲۰۱

الصغافی۔ صفائیاں کی طرف نسبت ہے، اہل عرب دریائے دُخُن (جسے اب سرخ آب کہتے ہیں) کے مغربی اور دُیائے حِجُون کے جنوبی علاقہ کو صفائیاں کہتے ہیں، یہی علاقہ جسے اہل عجم چغائیاں کے نام سے پکارتے ہیں، اس علاقہ کے مشرقی حصہ کو قباذیاں بولتے ہیں، صفائیاں وہ شہر ہے جسے اب سرآسیا کہتے ہیں، یہ دریائے صفائیان کے بالائی حصہ پر واقع ہے۔
محمد الدین فیروز آبادی جو صفائی کے بدو واسطہ شاگرد ہیں، القاموس المحیط (مادہ صفن) میں لکھتے ہیں:

صفائیاں ماوراء النہر میں ایک بڑا ملک تھا، اس کی طرف امام نعمت الحسن بن محمد بن الحسن صاحب التصانیف منسوب ہیں، اس کی طرف نسبت میں صفائی اور صفائی دو نوں طرح بولتے ہیں۔

سید رضی زبیدی، تاج العروس شرح القاموس میں تحریر فرماتے ہیں:
میں نے الباب اور النکملہ میں امام صفائی کے قلم سے لکھا ہوا دیکھا ہے، وہ اپنی نسبت ہر جگہ یہی لکھتے ہیں "یقول محمد بن الحسن الصغافی" بلا الف نہ کہ بالافت (تعجب ہے کہ امام صفائی کا نام حسن بن محمد بن الحسن ہے، پھر وہ محمد بن الحسن کیونکر کہہ سکتے تھے، معلوم ہوتا ہے سید رضی زبیدی سے نقل میں حسن کا لفظ رہ گیا ہے، یا تقدم و تاخر ہو گیا ہے) صاحب القاموس کے کلام سے ثابت ہوتا ہے کہ نسبت میں صفائی اور صاغائی دونوں طرح جائز ہے جس کی طرف نسبت ہے وہ جگہ ایک ہی ہے، اور اسی پر میرا عمل ہے، چنانچہ میں کبھی قال الصغافی اور کبھی قال الصاغافی لکھتا ہوں۔

سنٹرل اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ (دکراچی) کے کتب خانہ میں حسن صفائی کی کتاب مجمع البحرین کا جو روٹوگراف (Photograph) ہمارے مطالعہ سے گزرا ہے۔

اس میں مادہ صفی کے تحت صفائی رقمطراز ہیں:

صفی (ہملہ الجواہر والصفی ^۱)	لفظ صفی کو جوہری نے صحاح میں جھوڑ
مثال صحابہ من الملاحی معز ^۲	دیا ہے، صفائے بوزن صحابہ، یہ آلات
وہی معریۃ چغنائہ و محمد بن ^۳	سرو میں سے ایک شہور آلہ ہے، صفائے
اسحق الصفائی من ثقافۃ المحدثین ^۴	چغنائے کامعرب ہے، اور ثقافۃ محدثین
و غیرہ من الصفانیین منسوب ^۵	میں سے محمد بن اسحق الصفائی وغیرہ صفائی
الی بلالیسمی چغنائیان بماوراء ^۶	کے باشندے ہیں اور اسی شہر کی طرف نسبت
کثیر الخیر مخضب فی کل داس ^۷	ہیں جو ماوراء النہر میں چغنائیان کے نام سے
من دوہم ماء جاپر قال ^۸	پکارا جاتا ہے، یہ نہایت سرسبز و شاداب
البشاری بہ ستۃ عشر الف ^۹	مقام ہے، یہاں ہر گھر میں چند ہتھکڑیاں
قریۃ فابدلت الجیم صادا ^{۱۰}	کامبان ہو یہاں جھوٹی جھوٹی سولہ ہزار
کقولہم الجیم واصلہ کج ^{۱۱}	بستیاں تھیں، چغنائیان میں جیم کو صاد
والضیم واصلہ جنک ^{۱۲}	سے بدلا گیا ہے، جیسے اہل عرب کے قول جعی
	میں کہ اسکی اصل کج تھی اور ضعیج میں کہ کج
	اصل جنک تھی،

صفائی کے اس جملہ "محمد بن اسحق الصفائی من ثقافۃ المحدثین وغیرہ من الصفانیین منسوب الی بلالیسمی چغنائیان سے ثابت ہوتا ہے کہ موصوف کا آبائی وطن چغنائیان تھا۔

فابدلت الجیم صادا سے صفائی نے اس قاعدہ کو بتایا ہے کہ اہل عرب کائنات کو

جیم سے اور جیم فارسی کو صاوسہ بدلتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ہر وہ کلمہ جس میں صاوا اور جیم جمع ہو جائیں وہ معرب ہوتا ہے۔ کیونکہ صاوا اور جیم عربی الاصل کلمہ میں جمع نہیں ہوتے ہیں۔

مذکورہ بالا بیان سے پتہ چلتا ہے کہ چنانہ اور چنگ بھی چنانیوں کی ایجاد ہے،
سنہ ولادت حسن صفائی کے سنہ ولادت میں اختلاف ہے، شمس الدین المذہبی المتوفی ۸۴۷ھ

تاریخ الاسلام میں رقمطراز ہیں :

ولد بمداینة لوهوس في عاشر

صفر سنة سبع وسبعين

صفائی دس صفر ۷۷۷ھ کو شہر

لاہور میں پیدا ہوئے تھے۔

و خمس مائة

عبد القادر القزہنی نے الجواہر المضیئہ میں یہی سال ولادت نقل کیا ہے، مگر یوم ولادت روز چہار شنبہ بتایا ہے، الاعلام الاحیاء میں مورخ کفوی نے تاریخ پیدائش ۱۰ صفر کے بجائے ۵ صفر قرار دی ہے۔

یہی سال ولادت ابن شاہر الکتبی، ابو رافع السلامی، طاش کبری زادہ، سیوطی، کفوی۔

آذا وبلغ الامی سید صدیق حسن خاں قنوجی، مولانا عبدالحی فرنگی محلی، الجواہر المضیئہ نے نقل کیا ہے، مگر ان سب کے حوالہ شمس الدین المذہبی کا دیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس

لے ملاحظہ ہو تاریخ الاسلام ترجمہ حسن بن محمد الصفائی، اس کا قلمی نسخہ کتب خانہ لاہور میں موجود ہے، ہمارے

کرم فرما جناب امتیاز علی صاحب عرش نے اس کی نقل بھیجی ہے جس کے ہم بہت ممنون ہیں ۷۷۷ھ الجواہر

المضیئہ ج ۱ ص ۲۰۱ ۷۷۷ھ الاعلام الاحیاء من فقہاء و مذہب النعمان المختار از مورخ

محمد بن سلیمان کفوی، ترجمہ حسن بن محمد الصفائی، یہ کتاب دو جلدوں میں ہے، اس کا ایک مخطوطہ ٹونک کے

کتب خانہ میں ہے، ہمارے دوست محمد عمران خاں نے اسی کتاب صفائی کا ترجمہ نقل کر کے یہیں بھیجا ہے جس کے ہم بہت

ممنون ہیں۔

بارے میں ناقلین کی معلومات کا تاثر وار و مدار علامہ ذہبیؒ کے بیان پر ہے، سنٹرل اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ کراچی کے کتب خانہ میں صفائی کی کتاب مجمع البحرین کا جو ڈیوٹو گراف ہمارے مطالعہ سے گزرا ہے اس کے سرورق پر صفائی کا تذکرہ بھی موجود ہے اس میں بھی صفائی کا سال ولادت یہی منقول ہے،

ارباب تذکرہ نے بالاتفاق سال وفات ۷۵۶ھ نقل کیا ہے اس حساب سے موصوف کی عمر پچتر سال قرار پاتی ہے۔

ہمیں جمہور مورخین کے اس بیان سے اتفاق نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ خود صفائی نے اپنے قیام غزنہ ۷۵۶ھ کا ایک نہایت علمی واقعہ اپنے والد کی زبانی نقل کیا ہے جمہور مورخین کے قول پر اس وقت صفائی کی عمر مشکل سے تین سال کی ہوتی ہے، تین برس کا بچہ جو اچھی طرح سے بول بھی نہیں سکتا، وہ عربی ادب کی بلند پایہ کتاب حماسہ کو کیا سمجھ سکتا ہے، اور اس کے اشعار کو کیونکر یاد رکھ سکتا ہے، یہ واقعہ خود صفائی کی زبانی سننے کے لائق ہے، موصوف العباسی میں رقمطراز ہیں:

سمعت والدی المرحوم بغزنة	میں نے غزنہ میں اپنے
فی شہورہ نيف دثامين وحماسة	والد مرحوم سے سنا تھا، وہ فرماتے
يقول كنت اقرأ كتاب الحماصة	تھے کہ جس زمانہ میں اپنے استاد کو ابرہام
رحبی تمام علی شیعنی بغزنة	کا حماسہ پڑھتا تھا، مجھے یاد ہے کہ
ففسر لی ہذا البيت :	انھوں نے اس شعر :

بعض مفارقتا تلی مرا جانا

تا سوا باحوالنا آثار ایدینا

ہمارے سر کے بالی شکات استعمال کیونکر مفید
ہو گئے ہمارے دیکھیں دماغوں کیلئے جوش کھار گیا
ہمارے ہاتھوں کے زخموں کا علاج ہم انجوا مولا
کرتے ہیں یہی ہم سر اہیں دیتے دیکھو یہاں ہم سے نصیب

داؤل لی قولہ بیض مفارقنا
 ما متی تاویل فاستغربت
 ذالک حتی وجدت الکتاب
 الذی یبین فیہ ہذا الوجہ
 ببغداد فی حدود سنة
 اربعین وستمائة والحمد
 لله على نعمه
 لا مطلب بتایا پھر شاعر کے اس قول بیض
 مفارقنا کی دو سوتاویلیں بیان کیں۔ مجھے
 بڑی حیرت ہوئی کہ کہیں اتنے سے جلد کی
 دو سوتاویلیں کی جاسکتی ہیں، تا آنکہ مجھے
 ۳۴۹ھ میں بندہ اویں وہ کتاب مل گئی
 جس میں اس کے یہ وجوہ مذکور تھے
 الحمد لله على معنائه

صفائی کے اس بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ واقعہ سن شعور کا ہے، لہذا اسال ولادت
 ۳۵۰ھ ہرگز صحیح قرار نہیں دیا جاسکتا۔

مولانا سید عبدالحی لکھنوی زہتہ الخواطر میں لکھتے ہیں۔

ولد بہمدینۃ لاہور فی خا
 عشر من صفر سنة سبع وخمسين
 وستمائة فی ایام خس وملك
 بن خس وشاہ الغزنوی
 صفائی خس وملك بن خس وشاہ غزنوی
 کے عہد حکومت میں ۵۱۰ صفر
 ۳۵۰ھ کو لاہور میں پیدا
 ہوئے تھے۔

مولانا عبدالحی لکھنوی نے ماخذ کا اگرچہ حوالہ نہیں دیا ہے، مگر ہمارا خیال ہے کہ ان کا
 یہ بیان مشارق الانوار کے اس نسخہ سے منقول ہے جو ۳۲۹ھ میں استنبول سے شائع ہوا تھا،
 اس کے سرورق پر ترکی زبان میں ان کا جو تذکرہ شائع ہوا ہے، اس میں یہی سال ولادت مذکور ہے
 مگر اس کے بھی اصل ماخذ کا کچھ پتہ نہیں، لہذا اس پر بھی اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔

سید مرتضیٰ زبیدی نے تاج العروس میں شمس الدین الذہبی کے حوالہ سے صفائی کا سال ولادت ۵۵۰ھ نقل کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ سید مرتضیٰ زبیدی کے پیش نظر تاریخ الاسلام کا جو نمبر تھا اُس میں یہی سال ولادت مذکور تھا۔ سید مرتضیٰ زبیدی نے چونکہ سال ولادت ہندسوں بنقل کیا ہے، حروف میں ضبط نہیں کیا، اس لیے احتمال ہے کہ اصل میں وہ ۵۷۵ھ ہو جو دنی تفسیر سے ۵۵۵ھ بن گیا ہو، تاج العروس میں اکثر ایسا ہوا ہے، مگر یہاں کچھ قرائن ایسے موجود ہیں جن سے بصراحت معلوم ہوتا ہے کہ جو سال ولادت سید مرتضیٰ زبیدی نے نقل کیا ہے، وہی صحیح ہے۔

کمال الدین الدیر المیر المتوفی ۸۰۰ھ حیوۃ الحیوان میں لفظ حضور کے تحت العباب سے ناقل ہیں:

المحضور الناقة الضیقة	حضور وہ اونٹنی ہے جس کا علیل نہایت
الاحلیل والحصور من الرجال	تنگ ہوا اور حضور وہ مرد بھی ہے جو مردی
الذی لا یقرب النساء فائد	کے باوجود عورت کے پاس نہ پہنچے، ایک
اجنبیۃ ذکرھا الصاعغانی	غیر متعلق نامہ، صفائی نے العباب میں
فی العباب قال سألنی والدی	لکھا ہے کہ میرے والد نے اللہ تعالیٰ کی
تعمداً لا یشاء فی حمته	رحمت ہمیشہ ان پر سایہ فلن رہے اور انہی
واسکنہ بمجوحة جنتہ	جنت کے وسط میں ان کو جگہ دے، غزوة
بغزوة قبل سنة تسعین	میں ۹۰ھ سے قبل جب کہیں نہایت
وخمس مائة وانا ذاک	خوشحال زندگی کے دور میں شباب کی

لے ملاحظہ ہو تاج العروس اردو ص ۸، غ ۸

واولی قولہ بیض مفارقنا
 ماقتی تاویل فاستغریبت
 ذالاح حتی وجدت الکتاب
 الذی یمین فیہ ہذا الوجہ
 ببغداد فی حدود مسنة
 اربعین وستمائة والحمد
 لله على نعمته
 کا مطلب بتایا، پھر شروع کے اس قول بیض
 مفارقنا کی دو سوتا ویلیں بیان کیں۔ مجھے
 بڑی حیرت ہوئی کہ کہیں اتنے سے جلد کی
 دو سوتا ویلیں کی جاسکتی ہیں، تا آنکہ مجھے
 ۶۳۰ھ میں تہذیب ادبی وہ کتاب مل گئی
 جس میں اس کے یہ وجوہ مذکور تھے
 الحمد لله على معنائه

صفائیؒ کے اس بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ واقعہ سن شعور کا ہے، لہذا سال ولادت
 ۶۵۰ھ ہرگز صحیح قرار نہیں دیا جاسکتا۔

مولانا سید عبدالحی لکھنویؒ نے نہایت انحراف میں لکھتے ہیں۔

ولدا بمدينة لاہور فی خا
 عشر من صفر سنة سبع وخمسين
 وخمسائة فی ایام خس وملك
 بن خس و شاعر الغزنوی
 صفائی خس و ملك بن خس و شاعر غزنوی
 کے عہد حکومت میں ۵۱۰ صفر
 ۵۵۰ھ کو لاہور میں پیدا
 ہوئے تھے۔

مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے ماخذ کا اگرچہ حوالہ نہیں دیا ہے، مگر ہمارا خیال ہو کہ ان کا
 یہ بیان مشارق الانوار کے اس نسخہ سے منقول ہے جو ۱۳۲۹ھ میں استنبول سے شائع ہوا تھا،
 اس کے سرورق پر ترکی زبان میں ان کا جو تذکرہ شائع ہوا ہے، اس میں یہی سال ولادت مذکور
 مگر اس کے بھی اصل ماخذ کا کچھ پتہ نہیں، لہذا اس پر بھی اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔

سید مرتضیٰ زبیدی نے تاج العروس میں شمس الدین الذہبی کے حوالے سے صفائی کا سال ولادت ۷۵۵ھ نقل کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ سید مرتضیٰ زبیدی کے پیش نظر تاریخ الاسلام کا جو نمبر تھا اُس میں یہی سال ولادت مذکور تھا۔ سید مرتضیٰ زبیدی نے چونکہ سال ولادت ہندسوں میں نقل کیا ہے، حروف میں ضبط نہیں کیا، اس لیے احتمال ہے کہ اصل میں وہ ۷۵۵ھ ہو جو ادنیٰ تغیر سے ۷۵۵ھ بن گیا ہو، تاج العروس میں اکثر ایسا ہوا ہے، مگر یہاں کچھ قرائن ایسے موجود ہیں جن سے بصراحت معلوم ہوتا ہے کہ جو سال ولادت سید مرتضیٰ زبیدی نے نقل کیا ہے، وہی صحیح ہے۔

کمال الدین الدیمیری المتوفی ۸۰۰ھ حیوۃ الخیوان میں لفظ حضور کے تحت العباب سے ناقل ہیں:

الحضور الناقة الضیقة	حضور وہ اونٹنی ہے جس کا طبل بٹا۔
الاهلیل والحضور من الرجال	تنگ ہوا اور حضور وہ مرد بھی ہے جو مردی
الذی لا یقبہ النساء فائدۃ	کے باوجود عورت کے پاس نہ پٹھے، ایک
اجنبیۃ، ذکرہا الصاعغانی	غیر متعلق فائدہ، صفائی نے العباب میں
فی العباب قال سألنی والدی	لکھا ہے کہ میرے والد نے اللہ تعالیٰ کی
تعمداً اللہ تعالیٰ برحمۃ	رحمت ہمیشہ ان پر سایہ لگن رہے اور نبی
واسکنہ بمجوحة جنتہ	جنت کے وسط میں ان کو جگہ دے، غزوة
بغزنتہ قبل سنة تسعین	میں ۷۵۵ھ سے قبل جب کریں نہایت
وخمس مائة وانا اذ ذاک	خوشحال زندگی کے دور میں شباب کی

واولی قولہ بیض مفارقنا
 کا مطلب بتایا، پھر شاعر کے اس قول بیض
 مائتی تاویل فاستغریبت
 مفارقنا کی دوستا ویلیں بیان کیں، مجھے
 ذالک حتی وجدات الکتاب
 بڑی حیرت ہوئی کہ کہیں اتنے سے جلد کی
 الذی یبین فیہ ہذا الوجہ
 دوستا ویلیں کی جاسکتی ہیں، تا آنکہ مجھے
 ببغداد فی حدود سنة
 سنہ ۳۴۰ میں بندہ ادیں وہ کتاب مل گئی
 اربعین وستمائة والحمد
 جس میں اس کے یہ وجہ مذکور تھے
 للہ علی نعمہ
 الحمد للہ علی عہسانہ

صفائی کے اس بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ واقعہ سن شعور کا ہے، لہذا اسال والا
 ۳۵۰ ہرگز صحیح قرار نہیں دیا جاسکتا۔

مولانا سید عبدالحی لکھنوی زہتہ الخواطر میں لکھتے ہیں۔

ولد بہمدینۃ لاہور فی خا
 صفائی خسرو ملک بن خسرو شاہ غزنوی
 عشر من صفر سنۃ سبع و
 کے عہد حکومت میں ۱۵۰۰ صفر
 وخمسائة فی ایام خسرو ملک
 ۵۵۰ کو لاہور میں پیدا
 بن خسرو شاہ الغزنوی
 ہوئے تھے۔

مولانا عبدالحی لکھنوی نے ماخذ کا اگرچہ حوالہ نہیں دیا ہے، مگر بہارِ خیال ہو کہ ان
 یہ بیان مشرق الانوار کے اس نسخہ سے منقول ہے جو ۱۳۲۹ھ میں اقبول سے شائع ہو
 اس کے سرورق پر ترکی زبان میں ان کا جو تذکرہ شائع ہوا ہے، اس میں یہی سال ولادت
 مگر اس کے بھی اصل ماخذ کا کچھ پتہ نہیں، لہذا اس پر بھی اعتما و نہیں کیا جاسکتا۔

لے ملاحظہ ہو العیاب بحوالہ التاج العروس باد، ب، ج، ص ۳۵۰ زہتہ الخواطر ج ۱، ص ۱۳۷

سید مرتضیٰ زبیدی نے تاج العروس میں شمس الدین الذہبی کے حوالے سے صفائی کا سال ولادت ۵۵۵ھ نقل کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ سید مرتضیٰ زبیدی کے پیش نظر تاریخ الاسلام کا جو نسخہ تھا اس میں یہی سال ولادت مذکور تھا۔ سید مرتضیٰ زبیدی نے چونکہ سال ولادت ہندسوں میں نقل کیا ہے، حروف میں ضبط نہیں کیا، اس لیے احتمال ہے کہ اصل میں وہ ۵۷۵ھ ہو جو ادنیٰ تغیر سے ۵۵۵ھ بن گیا ہو، تاج العروس میں اکثر ایسا ہوا ہے، مگر یہاں کچھ قرائن ایسے موجود ہیں جن سے بصراحت معلوم ہوتا ہے کہ جو سال ولادت سید مرتضیٰ زبیدی نے نقل کیا ہے وہی صحیح ہے۔

کمال الدین الدیرمی المتوفی ۸۰۸ھ حیوة النحویان میں لفظ حضور کے تحت العباب سے ناقل ہیں:

الحضور الناقة الضیقة	حضور وہ اونٹنی ہے جس کا حمل بہت
الاحلیل والحضور من الرجال	تینک ہوا، حضور وہ مرد بھی ہے جو مردی
الذی لا یقبہ النساء فائدۃ	کے باوجود عورت کے پاس نہ پھٹے، ایک
اجنبیۃ ذکرھا الصاعغانی	غیر متعلق فائدہ، صفائی نے العباب میں
فی العباب قال سألنی والذی	لکھا ہے کہ میرے والد نے اللہ تعالیٰ کی
تغمدہ اللہ تعالیٰ برحمۃ	رحمت ہمیشہ ان پر سایہ فگن رہے اور انہی
واسکنہ محبوبۃ جنتہ	جنت کے وسط میں ان کو جگہ دے، غزنیہ
بغزنتہ قبل سنۃ تسعین	میں ۹۰ھ سے قبل جب کہ میں نہایت
وخمس مائۃ وانا ذالک	خوشحال زندگی کے دور میں شباب کی

چار گھنٹہ رہا تھا، وہ مجھے تابناک فائدہ

استحب مطارۃ الشباب فی

بہرہ اندوز ہونے کا موقعہ دیتے اور یکتا

رغد العیش الملباب دھونید

موتیوں سے مالا مال فرماتے رہتے تھے،

غیر الفوائد و میرے قنی در

یرب والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ فضائل کا اہر بارا

الفرائد و کان رحمۃ اللہ

اور زائل سے کوسوں دور تھے، مجھ سے

سیان من الفضائل طلعنا

اہل عرب کے اس قول قد اشر حصیرا^{لخصیر}

عن الرذائل عن معنی قولہم

فی حصیرا^{لخصیر} لخصیر کے معنی پوچھے، مجھے آنکے

قد اشر حصیرا^{لخصیر} لخصیر فی حصیر

معنی معلوم نہ تھے، انھوں نے بتایا، پہلا حصیر

الخصیر فالمراد سے ما قول

پوریہ کے معنی میں ہی، دوسرا یعنی قید خانہ جو

فقال الخصیر الاول الباریۃ

اور تیسرے کے معنی پہلو کے ہیں اور چوتھا بادشاہ

والثانی السجن والثالث

کے معنی میں ہے جن کا ترجمہ ہے قید خانہ کے

الجنب والرابع الملك^{لہ}

پوریہ نے بادشاہ کے پہلو میں نشان ڈال دیا۔

موصوف کے اس بیان سے بصراحت معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۵۹ء سے قبل تک صفائیؒ کا

قیام غزنہ میں رہا ہے اور یہ ان کا دور شباب تھا۔

محمد بن حبیب نے تصریح کی ہے کہ لڑپن کا زمانہ سترہ برس تک رہتا ہے، پھر شباب کا زمانہ

شروع ہو جاتا ہے، اور بڑھاپے سے پیشتر کا زمانہ شباب ہی کا زمانہ کہلاتا ہے۔

محقق کمال الدین بن ہمام المتوفی ۷۸۶ھ نے فتح القدر میں لکھا ہے کہ لذت میں ۱۹ برس

سے حیاء الجوان، مصطفیٰ البابی الخلیسی مصر ج ۱ ص ۱۹۹ نیز الاعلام الاخیار من فقہاء مذہب الشافعی النحاز

(تلمی) ترجمہ جن بن محمد الصفائیؒ سے ملاحظہ ہو تاج العروس (۱۰۷۰ شہب)

۳۴ برس تک کے جوان کو شباب کہتے ہیں، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک توہا برس کی عمر سے شباب کا زمانہ شروع ہو جاتا ہے۔

ابو منصور الثعالبی المتوفی ۴۲۹ھ فقہ اللہ فیہ رقمطرازہ ہیں :

فاذا اجتمعت لحنیۃ وبلغ غایۃ
جب وارثی بھرائے اور انسان اپنے
شبابہ فہو مجتمع ثم مادام
شباب کی انتہا کو پہنچ جائے تو اس کو مجتمع
بین الثلاثین والاربعین
کہتے ہیں پھر ۳۳ سال سے چالیس سال تک
فہو شباب
کی عمر کے انسان کو شباب (جوان) کہتے ہیں،

ان تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ یہی زمانہ شباب کا زمانہ ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے بھی سید مرتضیٰ زبیدی کا بیان کردہ سال ولادت ہی زیادہ معتبر ہے۔
خود صفائی نے الباب الزاخر میں تصریح کی ہے کہ کچھ اوپر چالیس سال تک بندہ
اور سندھ میں موصوت کا قیام رہا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں :

انی مشرق وغرب فی المند
میں ہندوستان اور سندھ کے مشرق و مغرب
والسند نیفا داربعین سنۃ
میں چالیس سال سے اوپر گئے مگر اب ہوں،

اس بیان کے پیش نظر بھی سید مرتضیٰ زبیدی کا قول ہی صحیح قرار پاتا ہے، کیونکہ خود صفائی نے
تصریح کی ہے کہ پہلی بار ان کا رد و بندہ او میں ۳۱۵ھ میں ہوا ہے، چنانچہ سید مرتضیٰ زبیدی، تاج العود
میں موصوت سے ناقل ہیں۔

قال الصاغانی قدامت بغداد
صاغانی کا بیان ہے کہ ۳۱۵ھ میں جب بغداد

لے فتح القدر، طبع امیر بولاق ۱۳۱۵ھ ص ۱۷۷ ملاحظہ ہو فقہ اللغۃ و سر العربیہ، مطبوعہ مصطفیٰ

البابی الجلی مصر ۱۳۱۵ھ ص ۹۲ الباب الزاخر بحوالہ تاج العروس (لفظاً دکنکھض)

سنة ۶۱۵ هـ اول قدمتي
 اليها فسألني بعض المحدثين
 عن معنى القء اربط في هذا
 الحديث فقلت المراد به
 قراريط الحساب فقال سمعنا
 الحافظ القلاء يقول ان
 القء اربط اسم جيل او موضع
 فانكروا كل الاء نكار وهو
 على ما قال كل الاء اراء اذنا
 الله من الخطاء والخطل و
 التصحييف والزلل^۱
 بجائے۔

میں آیا اور یہ میری پہلی آمد تھی، تو بعض محدثین
 نے مجھ سے قراریط کے معنی پوچھے جو حدیث
 میں وارد ہے، میں نے کہا اس سے مراد جگہ
 کے قراریط ہیں، اس (سائل) نے کہا
 ہم نے فلاں حافظ الحدیث کو کہتے ہوئے
 سنا ہے کہ قراریط پہاڑ یا کسی جگہ کا
 نام ہے، میں نے اس کا نہایت سختی سے
 انکار کیا، مگر اس نے جو کہا تھا اس پر بڑا
 اصرار کیا، اللہ تعالیٰ ہمیں غلطی اور
 خطاء، لغزش اور تنبیہ سے

صفائی کا ہندوستان میں چالیس سال سے زیادہ قیام اسی وقت درست ہو سکتا ہے
 جب ان کی ولادت ۱۰۵۵ھ میں صحیح قرار دی جائے،
 تیرہویں صدی ہجری کے وسیع النظر عالم اور نامور مورخ اسماعیل پاشا بن خدر میں
 البندادی نے بیۃ العارفین میں صفائی کا سال ولادت ۱۰۵۵ھ نقل کیا ہے، اس سے بھی
 سید مرتضیٰ زبیدی کے قول کی مزید تائید ہوتی ہے۔

صفائی کا مولد تمام ارباب تذکرہ اور مورخین کا اس امر پر اتفاق ہے کہ صفائی کی ولادت برصغیر پاکستان
 ۱۰۵۵ھ کے باب الزخیر جو تاج العروس (دادہ قوط) میں واقع ہے، جہاں اس کے والدین اسامہ المصنفین، طبع آئندہ

کے مشہور شہر لاہور میں ہوئی، چنانچہ موصوف کے بیک واسطہ شاگرد شمس الدین الذہبی المتوفی ۷۴۸ھ
تاریخ الاسلام میں رقمطراز ہیں :

الحسن بن محمد بن الحسن بن	علامہ رضی الدین، ابوالفضل حسن بن محمد
حیدر بن علی العلامة رضی اللہ	الحسن بن حیدر بن علی القرشی العدوی العمری
ابوالفضل انزل القرشی العدوی	صفائی الاصل اور سند ہی اور لاہوری
العمری الصفائی الاصل الہندی	المولد ہی،
اللہوری المولد	

عبد القادر القرشی المتوفی ۷۷۸ھ الجواہر المصنیہ میں تحریر فرماتے ہیں :

اللہوری بفتح اللام وسكون	لوہوری میں لام مفتوح اور ہر دو واؤ
الواوین بینہما ہاء مفتوحة	ساکن ہیں اور ان کے درمیان رہا، مفتوح
واخر ہاء ونسبة الی لوہر	اور اس کے آخر میں را ہے اور یہ کوہر
مدینة کبيرة من بلاد الهند	کی طرف نسبت ہے جو ہندوستان پاک
وکثيرة الخیر و يقال لہا دود	کے بڑے شہروں میں سے ہے۔
بہا ولد	

اس سے بھی واضح طور پر یہی ثابت ہوتا ہے کہ صفائی کا مقام پیدائش پاکستان کا مشہور شہر
لاہور ہے،

مورخ کفوی الاعلام والاخبار میں لکھتے ہیں :

کان فی اصلہ لاہور یا دوحی آپ کی اصل جائے پیدائش لاہور ہے اور

بلدۃ من بلاد الہند ولد بھا^{لہ}
یہ ہندوستان پاکستان کے شہروں میں ایک شہر ہے
سید مرتضیٰ زبیدی، اصلاً ہندوستانی تھے، بلگرام موصوف کامرزوم تھا، نہایت بلند پایہ
محدث، نقوی، فقیہ اور مورخ تھے، امام صفائی کی کتابوں پر نظر تھی، ان کی لکھی ہوئی کتابیں
آپ کے زیر مطالعہ رہ چکی تھیں، موصوف لفظ لہبوعہ پر استدراک کے تحت تاج العروس میں لکھتے ہیں

لہورۃ جحفۃ ویقال لاہورۃ
لہورۃ جحفۃ کے وزن پر ہے اور اس کو
کسا جورۃ ویقال ایضاً لہا وورۃ
کسا جور کے وزن پر لاہور بھی بولتے ہیں، نیز
مدینۃ عظیمۃ بالہند بھا ولد
لہا وورۃ بھی بولا جاتا ہے، یہ ہندوستان پاکستان،
الصاغانی صاحب العباب و
الہا ینسب جماعۃ من المحدثین
غظیم اٹھان شہر جو یہیں صفائی صاحب العباب
پیدا ہوئے تھے اور اسی خاک سے محدثین کی م
علامہ غلام علی آزاد بلگرامی، سبقتہ المرجان میں لکھتے ہیں:

مستطولۃ لاہورۃ جاء واحد
علامہ صفائی کا مستطول الراس لاہوری، ان کے
من اسلافہ من صفان الیہا
اسلاف میں سے کوئی صفان (صفائیاں) ہے
وتوطن بھا ولہذا یقال لہ
یہاں آیا تھا اور لاہور کو وطن بنا لیا تھا، اس لیے
الصفائی^۳
ان کو صفائی کہتے ہیں۔

اس بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ صفائی کا خاندان صفان (صفائیاں) کا تھا جو لاہور چلا آیا
تھا، اس طرح سے حسن صفائی بھی تھے اور لاہوری بھی،

صفائی کی کتاب الاضداد کا مخطوطہ پیر چھبڈا کے کتب خانہ میں ہماری نظر سے گزرا ہے۔

اس کے سرورق پر صفائی کا جو تذکرہ منقول ہے، اس میں بھی آپ کی مولد لاہور ہی مذکور ہے، وہ جو ہذا

لہ علامہ الاخیار جو السبۃ المرجان طبع بمبئی ۱۳۳۵ھ ص ۷۸ تاج العروس لفظ لہبوعہ سے ملاحظہ ہو سبقتہ المرجان ص ۱

الصفا فی المحدث الاھوسى
 المولود البغداد الوفاة المکی
 المحدث الحنفی المذہب رحمۃ
 اللہ تعالیٰ مولد مولف
 هذا الکتاب یعنی الصفا فی
 بلاھوس من بلاد الہند
 علامہ صفا فی الاصل اور لاہوری المولود
 تھے، بنیاد میں وفات پائی، مکہ میں دفن ہوئے
 مسلک کے اعتبار سے حنفی تھے، اشد تعالیٰ
 اپنی جوار رحمت میں جگہ دے، آمین ...
 اس کتاب (الاصل) کے مولف کا مقام
 پیدائش لاہور جو ہندوستان پاکستان کے

شہور شہروں میں ہے۔

سنٹرل اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ کراچی میں صفائی کی کتاب مجمع البحرین کا جو رد و لوگراف
 ہے، اس کے سرورق پر صفائی کا مختصر تذکرہ بھی منقول ہے، اس میں بھی صفائی کا مولد لاہور
 ہی مذکور ہے۔

متاخرین اہل لغت میں سے نامور لغوی علامہ احمد آفندی نے الجاسوس علی القاموس
 میں بصراحت لکھا ہے کہ میں نے العباب کے نسخہ میں جو امام صفائی کی آخری تالیف ہے،
 دیکھا ہے، اس میں خود صفائی نے اس امر کی تصریح کی ہے کہ وہ لاہور میں پیدا ہوئے تھے،
 علامہ موصوف کے الفاظ یہ ہیں

قرأت فی نسخۃ من العباب
 انہ ولد فی لوهوس (کنی) جلد ۱
 مدان الہند الکثیرۃ الخیرات
 ویقال ایضاً لہا دس
 میں نے العباب کے نسخہ میں پڑھا ہے کہ مولف لوهوس
 (اسی طرح لکھا ہوا ہے) میں پیدا ہوئے تھے، جو
 ہندوستان (پاکستان) کے شہروں میں ایک تھا
 عہدہ اور آباد شہر ہے اس کو لکھا دس بھی کہتے ہیں۔

اس لیے اس امر میں کوئی شبہ نہیں رہتا کہ امام حسن صفائی کے مولد ہونے کا فخر پاکستان کے نہایت مشہور شہر لاہور ہی کو حاصل ہے۔

فوائد الفوائد میں خواجہ نظام الدین اولیا رحمۃ اللہ علیہ کی زبانی صاحب مشارق الانوار کے متعلق ایک فقرہ ”او از بد اؤن بود“ منقول ہے، جب یہ کتاب طبع ہو کر منظر عام پر آئی تو متاخرین تذکرہ نگاروں میں غالباً سب پہلے یہ فقرہ مولانا عبدالحی لکھنوی صاحب نزہۃ الخواطر کی نظر سے گزرا، انھیں شبہ ہوا، چنانچہ حضرت محبوب الہی کی شہادت اور امیر حسن کی روایت کے باوجود انھوں نے رضی الدین حسن صفائی کو بدایونی ہرگز تسلیم نہیں کیا، بلکہ انھیں لاہوری قرار دیا اور ان کا تذکرہ ان ہی اوصاف کے ساتھ جو متقدمین سے منقول تھا نزہۃ الخواطر میں قلم بند کیا، اور حضرت نظام الدین کے بیان کے پیش نظر محض احتراماً رضی الدین بدایونی کے نام سے ایک اور جداگانہ شخصیت کا تذکرہ بھی کر دیا اور اس تذکرہ میں صرف ان ہی باتوں کو نقل کیا جو حضرت نظام الدین اولیا سے فوائد الفوائد میں منقول ہیں، یہی وجہ ہے کہ ماخذ میں صرف فوائد الفوائد ہی کا نام لیا ہے۔

مولانا عبدالحی لکھنوی کے شبہ کی وجہ غالباً یہ ہے کہ خواجہ نظام الدین اولیا کے پورے بیان میں حسن کا لفظ نہیں ہے، نیز جو معلومات اس کتاب میں ملتی ہیں وہ کسی اور کتاب میں نہیں پائی جاتی ہیں، جن سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ رضی الدین بدایونی کوئی اور نامو شخصیت ہیں، پھر ہندوستان میں چونکہ مفرد نام کم پائے جاتے ہیں، اس لیے بہت ممکن ہے کہ رضی الدین نام کے یہ بزرگ بدایونی ہوں، یہی وجہ ہے کہ مولانا عبدالحی لکھنوی نے رضی الدین صفائی کو علم کے تحت حسن کے اندر اور رضی الدین بدایونی کو رضی الدین میں علم کی حیثیت سے

ذکر کیا ہے جس سے ہمارے مذکورہ بالا خیال کی مزید تائید ہوتی ہے،

اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ایک نام کے بیک وقت کسی صاحب کمال ہو سکے ہیں اور ہوئے ہیں، لیکن دو مبصر مصنف ایک ہی موضوع پر کتابیں لکھیں اور نام بھی ایک ہی رکھیں ایسا نہیں ہوا ہے، نیز یہاں داخلی شہادتیں اس کے قطعاً منافی ہیں کہ رضی الدین کے نام سے ایک جداگانہ شخصیت کا تذکرہ کیا جائے۔

حضرت نظام الدین اولیاء نے حسن رضی الدین صفائی صاحب مشارق الانوار کا تذکرہ کیا ہے، وہ بلاشبہ ہی رضی الدین صفائی ہیں جن کو صاحب نزہۃ الخواطر نے لاہوری قرار دیا ہے کیونکہ انھوں نے ان کے جو فضائل و مناقب بیان کیے ہیں ان کے یہی حامل تھے، یہ اوصاف حضرت نظام الدین اولیاء کی زبان سے سننے کے لائق ہیں، امیر حسن حضرت محبوب الہی سے نقل ہیں :

بعد ازاں نسبت حدیث سخن در فضیلت مولانا رضی الدین صفائی صاحب
مشارق الانوار افتاد و حمہ اللہ علیہ وانچہ نوشتہ است کہ این کتاب حجت است میان من و خدا
اس حقیقت کا اکتشاف خود صفائی نے مشارق الانوار کے مقدمہ میں کیا ہے، فرماتے ہیں :

هذا الكتاب حجة بيني وبين
الله تعالى في الصحة والرضا
والإتقان والمثانة
في كتاب صحة وثبوت، إتقان
و ثبات میں میرے اور خدا کے
درمیان حجت ہے،

حضرت محبوب الہی پھر فرماتے ہیں،

اگر حدیث براء بن مسعود رضی اللہ عنہما راویوں کے صحیح کر دے

لے ملاحظہ ہو فوائد الغزاد ص ۱۰۳ لے مشارق الانوار مطبع رشاد یہ استنبول ۱۳۲۹ھ ص ۴۸

اس وصف میں بھی حسن صفائی لاہوری منفر وہیں، مشارق الانوار میں حدیث ذیل پر لکھتے ہیں:

عن ابن عمر رضی اللہ عنہما ان	حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت
الفتنة ههنا من حيث يطع	ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
قرن الشيطان قال الصفائي	فتنہ و فساد دھرے جہاں سے شیطان
مولف هذا الكتاب سمعته	کاسیک یعنی آفتاب نکلتا ہے، اس کتاب
من النبي صلى الله عليه وسلم	کا مولف صفائی کہتا ہے کہ نبی خواب میں یہ
قال وهو يشير الى المشرق	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی اور آپ پور کبیر
ایک اور حدیث پر تحریر فرماتے ہیں	
عائشة رضي الله عنها اذا وضع	حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے
العشاء واقیمت الصلاة فابدأوا	کہ رسالتا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اگر رات کا
بالعشاء قال الصفائي مولف	کھانا سامنے رکھا جائے اور عشا کی نماز کی تیار
هذا الكتاب جعله الله ممن	ہو تو تم پہلے کھانا کھاؤ، اس کتاب کا مولف
احيي سنن رسولہ وكان ذا	صفائی کہتا ہے اللہ تعالیٰ اس کو انجور رسول
الکبر سؤلہ كنت اتمنى مداة	کی سنتوں کے زندہ کرنے والوں میں کر دے
ان ارى النبي صلى الله عليه وسلم	اور یہ اسکی سبب بڑی درخواستوں میں ہے
في المنام واسئلہ عن صحة حدیث	مجھے مدت آرزو تھی کہ میں رسالتا صلی اللہ
ما فيخبرني به لاكون راويا	علیہ وسلم کو خواب میں دیکھوں اور کسی حدیث
صلى الله عليه وسلم باعلى سند يمكن	کی تحقیق آپ کروں تاکہ مجھے اعلیٰ رتبے کی سند

ومضی علی ذلک سنون حتی
 اذا كانت لیلة السبت الثامنة عشر
 من ذی القعدة سنة احدى
 عشرة وستائة عند البحر
 رأیت کافی علی سلم وقد تمیم
 فی صلوة المغرب والنبی صلی
 علیہ وسلم قاعد یتعشی معه
 نفر فدعانی الی العشاء
 فاردت ان اتم الصلوة
 ثم اجیبہ فذکرت قوله
 ربحی سعید بن المعلى وقد
 ناداه النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 وهونی الصلوة فلم یجبه
 حتی فرغ الم یقل اللہ استجبوا
 للہ وللرسول اذا دعاکم
 فذهبت الیه وقعدت
 عنده فقلت یا رسول اللہ
 اصحیح اذا وضع العشاء ^{قیمت}
 الصلوة فابداً بالعشاء

مہل ہو، اس آرزو میں کئی برس گزر گئے
 آخر ہفتہ کی شب کو ذی قعدہ کی ۸ تاریخ ^{۱۱}
 میں فجر کے قریب میں نے خواب دیکھا کہ میں نے
 چھت پر مغرب کی نماز شروع کی اور رسالت ^{۱۲}
 صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھ ہوئے رات کا کھانا
 تناول فرما رہے تھے اور آپ کے ساتھ اور
 بھی چند صحابہ ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے مجھے کھانے کے واسطے بلایا، میں نے چاکر
 نماز پوری کر کے جواب دوں، اتنے میں مجھے
 حضرت ابوسید بن معلی کی وہ بات یاد آئی
 کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں آواز
 دی تھی اور وہ نماز میں تھے، انھوں نے بغیر نماز
 پڑھے جواب نہیں دیا حضور نے فرمایا، کیا خدا
 نے نہیں کہا ہے استجبوا للہ وللرسول
 اذا دعاکم دھکم، نو اللہ اور رسول کہ جب
 بلائے تم کو (۱) اس لیے میں آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم کے پاس گیا اور عرض کیا یا رسول اللہ
 کیا یہ حدیث صحیح ہے کہ جب رات کا کھانا سنا
 رکھا جائے اور نماز کی اقامت ہو تو پہلے کھانا

قال نعم

ایک اور حدیث کی نبدت رقمطراز ہیں

ابو عبیدۃ بن الجراح (رضی اللہ عنہ)

ہو رزق اخرجہ اللہ لکم فعل

معکم من لحمہ شیء فتطعمونا

قال ابو عبیدۃ فارسلنا الی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

منہ فاکل قالہ فی حوت میت

رماہ البحر قال الصفانی

ہذا الکتاب حق اللہ بسلطانہ

آمالہ وصدق بہ ہانہ اقوالہ

اخذت مضجعی لیلۃ الاحد

الحادیۃ عشرۃ من شہر

ربیع الاول سنۃ اثنتین

وعشرین وستمائة وقلت

اللہم ارنی اللیلۃ نبیہ

محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی

النام فانک تعلم اشتیاقی

شروع کر حضور نے فرمایا اہاں یہ حدیث بھیجیے

حضرت ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہ

سے روایت ہے کہ رسول خدا نے فرمایا وہ

(مردہ مچھلی) روزی ہے جو خدا نے تمہارے

واسطے نکالی ہے کیا تمہارے پاس اس کے

گوشت کا کچھ حصہ باقی ہے (اگر ہے) تو

میں کھاؤ اس ارشاد پر میں نے اس کا

کچھ حصہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں

بھیجا، اپنے تناول فرمایا، اور یہ مردہ مچھلی کے

بارے میں فرمایا ہوں کہ تمہارے باہر

خشکی میں ڈال دیا ہو، اس کتاب کا مولف صفائی

کتاب خود خدا کی امیدیں اپنی قدرت سے

برلائے اور اپنی محبت اور دلیل سے اسکے

اقوال کو سچا کرے) کہ میں ۱۱ ربیع الاول ۶۲۲ھ

میں اتوار کی رات کو اپنے بستر پر لیٹا ہوا تھا،

میں دعا کی بار بار اے اللہ! آج رات خواب میں مجھے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت مشرف فرما

الیہ فرأنت بعد مجمعة من
 اللیل کافی والنبی صلی اللہ
 علیہ وسلم فی مشربة ونفر من
 اصحابی اسفل منا عند درج
 المشربة فقلت یا رسول اللہ
 ما تقول فی حوت میت سماہ
 البحر احلال هو فقال وهو
 یتبسم الی نعم فقلت وانا
 اشیر الی من باسفل الدجاج
 نقل صحابی فابھملا یصد
 فقال لقد شمتنی وعابونی
 فقلت کیف یا رسول اللہ
 فقال کلاما لیس بحضری
 لفظہ واما معناه عرضت
 قولی علی من لا یقبلہ ثم قبل
 علیہم یلوہمہم ویعظہم فقلت
 صبیحة تلک الیلۃ وانا
 اعوذ باللہ من ان اعرض
 حدیثہ بعد لیلتی ہذا

میرے اشتیاق سے آپ باغریں رات کو
 آنکھ لگنے کے بعد میں نے دیکھا کہ میں اور
 ساتھی صلی اللہ علیہ وسلم ایک بالا خانہ پر
 ہیں اور چند میرے ساتھی نیچے بالا خانے کی
 سیڑھی کے پاس ہیں، میں نے عرض کیا،
 یا رسول اللہ اس مردہ مچھلی کے بارے میں
 کیا ارشاد ہو جسے سمندر نے باہر ڈال دیا؟
 آیا وہ حلال ہو؟ حضور نے مسکراتے ہوئے
 فرمایا ہاں حلال ہو، میں نے عرض کیا جو
 سیڑھی کے نیچے ہیں، انکی طرف اشارہ کیا
 کہ میرے ان ساتھیوں سے بھی فرما دیجئے،
 یہ لوگ میری اس بات کو سچا نہیں سمجھتے ہیں،
 حضور نے فرمایا تم نے مجھے کافی دی اور
 ان لوگوں نے مجھے عیب لگایا، میں نے
 عرض کیا یا رسول اللہ یہ کیسے؟ آپ نے کچھ
 فرمایا، وہ الفاظ یاد نہیں رہے اگر اسکا
 مطلب یہی تھا کہ تم نے میری حدیث ان
 لوگوں سے بیان کی جو اس کو قبول نہیں
 کرتے یعنی نااہلوں کے سامنے حدیث بیان کرنا

الا علی الذین یحکمون فیما بینہم

بینہم ثم لا یجدون فی

انفسہم حرجا مما قضی و

یسئلون تسلیمًا واصلی علی

سرمولہ وانبیائتہ واسلم

تسلیمًا

کمال ہے ادنیٰ ہے، پھر حضورؐ ان لوگوں کی

طرف متوجہ ہوئے اور انھیں طاعت اور

نصیحت کرنے لگے ہیں نے اسی رات کی فجر

کو کہا کریں اب ایسی بات سے خدا کی پناہ

مانگتا ہوں اور اس شریکے بعد سے میں

حضورؐ کی حدیث ان ہی لوگوں سے بیان کرو

جو اپنے اختلافات میں صرف حضورؐ صلی اللہ

علیہ وسلم کو حکم مانتے ہیں اور وہ حضورؐ

کے فیصلہ سے تنگ دل نہیں ہوتے اور

اپنی تمام معاملت حضورؐ ہی کو سونپتے ہیں۔

اسی قسم کا ایک واقعہ مکہ معظمہ کے کنوئیں اودام کے متعلق سید مرتضیٰ زبیدی نے تاج

میں الباب سے نقل کیا ہے،

ادام اسم بیئر علی مرحلتہ

من مکتہ حر سہما اللہ تعالیٰ

علی طریق السمرین کہا فی

العباب قال الصاغانی رایت

النبی صلی اللہ علیہ وسلم وهو

یقول اداہ من مکتہ

ادام براہ سرین مکہ سے ایک منزل کی

مسافت پر ایک کنوئیں کا نام ہے جیسا کہ

العباب میں مذکور ہے، صغانی کا بیان ہے

میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں

دیکھا، آپ فرما رہے تھے اودام مکہ کے

حدود میں داخل ہے۔

لہ ملاحظہ ہو مشارق الانوار ص ۲۴ لہ ملاحظہ ہو تاج العروس (مادۃ اودام)

یہ ایسے پتن دلائل ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ رضی الدین صفائی جن کو بدایونی قرار دیا گیا جو دراصل سیاحی رضی الدین حسن صفائی لاہوری ہیں۔

حسن صفائی لاہوری، ہندوستان اور پاکستان میں علم کی بندت، لقب سے زیادہ مشہور رہے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس دور کی تالیفات میں حسن صفائی کے بجائے رضی الدین صفائی کے نام سے یاد کیے جاتے تھے، لہذا رضی الدین کو علم کی حیثیت دے کر بدایونی کہنا صحیح نہیں، چنانچہ سرور الصدور میں جو فوائد الغدوہ کے زمانہ کی تالیفات میں ہے شیخ فرید الدین ناگوری نے حسن صفائی کا جہاں بھی ذکر کیا ہے، ان کے لقب رضی الدین ہی سے انھیں یاد کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں

ہمدیں ذکر مولانا رضی الدین صفائی افتاد^۱

آگے فرماتے ہیں :

ابن صالح لغت را مولانا رضی الدین صفائی نبشتہ جلد کردہ بود^۲

مشارق الانوار کی نسبت نے تو صفائی کو لقب تک سے مستغنی کر دیا تھا، یہی وجہ ہے کہ شیخ کمال الدین نے مشارق الانوار کی جو سند خواجہ نظام الدین اولیاء کو دی تھی، اس میں لقب تک کا ذکر ضروری خیال نہیں کیا، بلکہ صرف اتنا ہی لکھنا کافی سمجھا۔

وہامیر ویانہ عن مولفہ^۳ اور مذکورہ بالا ہر دو شیخ اس کتاب

(مشارق الانوار) کو اسکے مولفہ^۴ رایت کرتے ہیں۔

۱۔ ملاحظہ ہو سرور الصدور و نور البدور میں ملفوظات حمید الدین المبرور قلمی ورق ۶۴، سرور الصدور کا یہ مخطوطہ کراچی کے ایک مقامی تاجر کتب عباسی کے یہاں آیا ہوا تھا، یہاں کی علمی کدوازاہی کا یہ عالم ہے کہ نسخہ عرصہ تک اسکے یہاں پڑا رہا، ان ہی دنوں یہ نسخہ ہمارے مطالعہ میں آیا تھا، آخر میں میں نے یہ نسخہ ہسٹریکل سوسائٹی کراچی کو کوڑیوں کے مول دلوایا جو آج بھی وہاں محفوظ ہے، یہ حوالے اسی نسخہ کے ہیں ۲۔ ایضاً کتاب مذکور ورق ۶۸۲ ملاحظہ ہو سیرالاولیاء از محمد مبارک العلوی مطبع محب ہند دہلی ۱۳۰۲ھ ص ۱۰۴

اب بات صاف ہو جاتی ہے کہ رضی الدین صفائی سے مراد رضی الدین حسن صفائی لاہوری ہیں، مگر یہ اشکال باقی رہتا ہے کہ جب رضی الدین صفائی سے وہی رضی الدین حسن صفائی لاہوری مراد ہیں، تو پھر خواجہ نظام الدین اولیا، نے انھیں بدایونی کیونکر کہا، اس سلسلہ میں زیادہ ترین قیاس یہ ہے کہ یہاں تصحیف ہو گئی ہے، فوائد الغواذ کے اصل نسخہ میں غالباً "اوز لاہور بود" تھا، جس کو ناقل نے خط شکستہ میں ہونے کے باعث "اوز بد اوں بود" پڑھا، اور چونکہ خود نظام الدین اولیا کا وطن بھی بد اوں تھا، اس کو بد اوں سمجھنے میں کوئی تردد بھی نہ ہوا، خط شکستہ میں لاہور کو بد اوں یا بدایون سے ایک گونہ تہنیں خطی کی وجہ سے ان میں تصحیف ہو جانا چنداں مستبعد نہیں، کیونکہ لاکہ بد سے اور ہو کی اد سے اور کی ن سے مشابہت خط شکستہ میں ایسی قوی اور اتنی قریب ہے کہ اس تصحیف کے قبول کرنے میں انکار کی گنجائش باقی نہیں رہتی، جن لوگوں کی نظر سے مخطوطات کا ذخیرہ گزرا ہے وہ ہماری اس رائے کی تائید کریں گے۔

یہ ایسی قابل قبول توجیہ ہے کہ اس پر حضرت نظام الدین اولیا، کی شہادت بھی غلط قرار نہیں پاتی اور امیر حسن پر بھی خلط ملط اور سہو کا الزام عائد نہیں ہوتا، امیر حسن پر خلط ملط سہو کا الزام کسی طرح درست نہیں، کیونکہ یہ کتاب ایک زمانہ تک صوفیاء کی دستورالعملہ رہ چکی ہے، شیخ عبدالحق محدث دہلوی اخبار الانبیاء میں فرماتے ہیں،

”میر حسن را کتابے ست سہی بفوائد الغواذ اور انجا ملعونہات شیخ راجع کردہ در غایت منت

الفاظ و لطافت معانی آن کتاب در میان خلفا و مریدان شیخ نظام الدین دستورست، گویند میر خسرو گفتمہ کا شکے تمام تصانیف میں بنام حسن بودے و اس کتاب از سن بودے“

تقریبات بالا کے بعد ان لوگوں کی غلطی بھی واضح ہو جاتی ہے جو مورخین کے تمام بیانات

نظر انداز کر کے صرف اس جملہ "اواز بد اوں بود" سے حسن صفائی کے بڑا یونی قرار دینے پر زور قلم صرف کرتے رہے ہیں، جن میں جناب خلیق احمد نظامی بہت نمایاں ہیں، چنانچہ حیات شیخ عبدالحی میں لکھتے ہیں:

مولانا رضی الدین حسن صفائی صاحب مشرق الانوار کے متعلق نظام الدین اولیا کا بیان ہے:

"اواز بد اوں بود۔"

فوائد الفوائد ص ۳۰۰ شیخ نظام الدین کا بیان ان وجوہات کی بنا پر ان سب لوگوں کو زیادہ قابل اعتبار ہے جنہوں نے ان کا وطن لاہور بتایا ہے، (۱) شیخ نظام الدین اولیا خود بڑیوں تھے اور بڑائیوں کے متعلق اچھی معلومات رکھتے تھے (۲) ان کے استاد مولانا کمال الدین زادہ مولانا برہان الدین طبعی تلمیذ شیخ رضی الدین حسن صفائی تھے، اس بنا پر استاذ والا شاؤ کے متعلق ان کا بیان زیادہ معتبر ہے۔

موصوف نے اسی تحقیق کو تاریخ مشائخ چشت میں پھر دہرایا ہے، فرماتے ہیں:

حضرت رضی الدین حسن صاحب مشرق الانوار جن کا نام ہندوستان کے علمائے حدیث میں سرسپرست آتا ہے، محمد غوری کی فتوحات کا سلسلہ شروع ہونے سے تقریباً دس سال قبل بڑیوں میں پیدا ہوئے تھے، وہیں انہوں نے دینی تعلیم حاصل کی اور وہیں اپنا ابتدائی دامن کھڑا، جب بڑیوں سے عظیم المرتبت فرزند نبداد پہنچا تو بڑے بڑے عالموں کی کرونیں اسکے سامنے جھک گئیں۔

لے حسن صفائی کو بڑا یونی قرار دینے کے متعلق جو شبیہ جناب خلیق احمد نظامی کو پیش آئے ہیں اس سے ہماری اس خیال کی مزید تائید ہوتی ہو کہ لاہور کو بڑاؤن سمجھنے میں کاتب کو بھی یہی شبیہ ہوئے ہونگے اور بہت ممکن ہو کہ وہ بھی بڑیوں کا ہوسہ ملاحظہ ہو حیات شیخ عبدالحی، شائع کردہ نزدہ المصنفین، دہلی ۱۳۳۷ء ص ۱۲۷ رضی الدین حسن صفائی کے متعلق یہ تحقیق کسی کتاب میں نظر سے نہیں گذری ہے جن صفائی نے کہاں کہاں پڑھا اور کن کن استاد سے پڑھا، انشاء اللہ تعلیم و تربیت کے عنوان میں آئے گا کہ ملاحظہ ہوتا ریخ مشائخ چشت شائع کردہ نزدہ المصنفین، دہلی ۱۳۵۳ء ص ۱۳۴

جناب خلیق احمد نظامی نے خواجہ نظام الدین اولیاء کے مذکورہ بالا جملہ تریتوجیات قائم کی ہیں وہ زیادہ تر مضمون کی سجاوٹ کی خاطر ہیں، تاریخی عنصر ان میں بہت ہی کم ہے،

خواجہ نظام الدین اولیاء بلاشبہ بایون میں پیدا ہوئے تھے اور بارہ برس تک بایون میں رہے، مگر بایون سے پھر زیادہ وابستگی نہیں رہی، بایون کے متعلق معلومات فراہم کرنا ان کے موضوع اور مسلک سے خارج تھا، نیز حقیقت ہرگز فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ فوائد الفوائد مذکورہ یا تاریخ کی کتاب نہیں ہے، پھر خواجہ نظام الدین اولیاء صفائی کے بدو واسطہ شاگرد ہیں شمس الدین الہی مشہور مورخ اور حافظ دمیاطی کے شاگرد ہیں اور وہ صفائی کو یتلم دیات اور مصنعات کے نہایت ثقہ اور نامور راوی ہیں، خود شمس الدین الہی عالم اسلام کے فن رجال اور تاریخ کے نادر و روزگار، ناقد اور وسیع نظر عالم تھے، ان کا بیان ہر لحاظ سے قابل ترجیح تھا اور ہے۔

جناب خلیق احمد نظامی سے زیادہ تعجب مولوی غنیاء احمد بایونی پر جو جنہوں نے وطنیت کے جذبہ منسوب ہو کر ذوالقرنین کے بایون نمبر میں حضرت نظام الدین اولیاء کے اس مختصر سے جملہ پر چھپا صفحہ کا ایسا متقل مضمون لکھ ڈالا اور رضی الدین حسن صفائی کو بایونی قرار دیکر ہمیشہ کے لیے اس بحث کا دروازہ ہی بند کر دیا اور یہاں تک لکھ دیا ہے۔

حضرت محبوب الہی کی شہادت اور امیر حسن کی روایت بعد علامہ کی وطنیت میں شک اور ان کے

بایونی ہونے میں تامل کرنا ایک ایسا دھم ہے جس کی دو اقسام کے پاس بھی نہیں ہے۔

بسوخت عقل ز حیرت کرایں چہ بوالعجبی سرت ہے۔

اسی طرح تذکرۃ الاولیاء میں رضی الدین صدیقی فرشتوری کا بیان تاریخی حقائق کو کسیر خالی ہے۔

اسی لیے ہم اس سے عرت نظر کرتے ہیں۔ (باقی)

چند ناسخ و منسوخ آیات

از جناب مولوی محمد انیسل صاحب راسی ندوی

(۴)

صحابہ کے دور میں قرآن مجید کے پانچ قسم کے صحیفے تھے۔ پہلی قسم کی حیثیت دائرۃ المعارف کی سی تھی، دوسری میقاتی، تیسری عثمانی صحیفہ، چوتھی علوی صحیفہ، اور پانچویں حضرت عائشہ کا نسخہ، وہ احادیث جن میں قرآنی آیات میں تغیر و تبدل اور کمی و زیادتی کا ذکر آیا ہے وہ ان ہی مذکورہ پانچ صحیفوں میں سے کسی ایک صحیفہ سے تعلق رکھتا ہے، یہ نکتہ پیش نظر نہ ہونے سے صرف منکرین حدیث ہی کو نہیں بلکہ بہت سے فقہاء کو بھی اس سے ناسخ و منسوخ ہونے کا شبہ ہو رہا ہے، ہم آئندہ حتیٰ امکان ان احادیث پر گفتگو کرنے کی کوشش کریں گے جو ان مصاحف سے تعلق رکھتی ہیں اور جن کی بنا پر منکرین حدیث حدیث کے ذخیروں کو نااہل، اعتبار ٹھہراتے ہیں۔

ایک حدیث میں آتا ہے

عن ابی بن کعب ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے حکم دیا کہ میں تمہیں قرآن پڑھ کر سناؤں اور سوؤں	عن ابی بن کعب ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے حکم دیا کہ میں تمہیں قرآن پڑھ کر سناؤں اور سوؤں
”لعلکم“ قرء علیہ ان ذات الدین عند اللہ الحنفیۃ	لعلکم“ قرء علیہ ان ذات الدین عند اللہ الحنفیۃ
لعلکم“ قرء علیہ ان ذات الدین عند اللہ الحنفیۃ	لعلکم“ قرء علیہ ان ذات الدین عند اللہ الحنفیۃ
لعلکم“ قرء علیہ ان ذات الدین عند اللہ الحنفیۃ	لعلکم“ قرء علیہ ان ذات الدین عند اللہ الحنفیۃ

لعلکم“ قرء علیہ ان ذات الدین عند اللہ الحنفیۃ

المشركة ولا اليهودية ولا	شرك يا دين يهوديت يا نصرانيت جس نے
النصرانية ومن يعمل خيرا فلن	اچھے عمل کے اس کا انکار نہیں کیا جائیگا۔
يكفر له وقرء عليه لو كان لابن	پھر پڑھا، اگر آدم کے بیٹے کے پاس ایک
آدم واد لا تبغى اليه ثانيا	وادی بھر سونا ہو تو وہ دوسری وادی
ولو اعطى اليه ثانيا لا تبغى	کی تلاش کرے گا، اگر دوسری بھی دیجائے
اليه ثالثة ولا يملو جوف	تو تیسری کا لالچ کرے گا، آدم کے بیٹے
ابن آدم الا التراب ويتوب	کے پیٹ کو مٹی ہی بھر سکتی ہے، جو بھی توبہ
على الله من تاب (کنز العمال ج ۱۷)	کرتا ہے اللہ اسکی توبہ قبول کرتا ہے۔

یہ حدیث قسم اول کے صحیفہ (دائرة المعارف) سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے اول سورہ لم یمن پر غور کرنا چاہیے، اس کی چوتھی آیت ہے

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ
مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ

ان لوگوں کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ اللہ کی اس طرح عبادت کریں کہ عبادت اسی کے لیے خاص کہیں کی کہیں کرے۔
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے منصب نبوت کے تین پہلو تھے، تلاوت قرآن، تعلیم علم و حکمت اور تزکیہ نفس، اس لیے جب آپ نے مذکورہ آیت کو سنایا تو دوسرے فرضیہ کی انجام دہی میں ان الفاظ میں اس کی تفسیر فرمادی، ان ذات الدین عند اللہ الحنفیۃ لا المشککۃ ولا الیہودیۃ۔ جو حقیقت حنفا کی تشریح ہے۔ مگر راوی نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ اسی دوران میں مال رو دولت کا ذکر اور حرص و طمع کی بحث آگئی، آپ نے قرآن پاک کی ان آیات خالق الانسان هلوعا یا اهلکم التکاثر کو پیش نظر فرمایا لو کان لابن آدم واد لا تبغى الخ

چنانچہ ایک روایت میں آتا ہے کہ ختم البقیۃ من السورۃ یعنی دیتوب علی اللہ تا تاب کے بعد بقیہ آیتیں پڑھ کے سورۃ ختم کر دی (تہذیب حدیث خلاصہ طرہ من گیلانی ج ۱۱، مسئلہ ہیضہ) اس واقعہ کو ابی بن کعب کے پہلے قسم کے صحیفہ سے جس میں آیات قرآنی کے ساتھ تفسیر بھی ہوتی فی نقل کیا جاتا ہے، اس سے یہ غلط فہمی نہ ہونا چاہیے کہ یہ بھی قرآنی آیتیں تھیں جو منسوخ ہو گئیں۔

قرآن نے عربوں کی زبان و قلم پر بڑا اثر ڈالا اور ان کے اسلوب تحریر کو اپنے رنگ میں رنگ لیا، جس کی تصدیق حدیثوں سے ہو سکتی ہے۔ یہ حدیث بھی اس کی مثال ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم در صحابہ کی عبادتیں بعض وقت بالکل قرآنی طرز کی ہوتی تھیں، مگر اس سے قرآن کے اعجاز میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی، قرآن پاک کا سب سے بڑا ادبی اعجاز یہ ہے کہ اس دور میں جبکہ عرب میں شریک تباریہ ہونے کے برابر تھی، اس کا ایسا حدیم المثال نمونہ پیش کیا جس میں ادب کے سارے محاسن موجود ہیں، حضرت ابی بن کعبؓ کے صحیفہ پڑھنے کی ایک اور مثال بھی ہے،

انا کنا نقرۃ من کتاب اللہ ان ہم کتاب اللہ میں پڑھا کرتے تھے کہ اپنے

لا ترغبوا عن اٰباءکم فانہ باپ دادا سے بے تعلق نہ ہونا اس لیے کہ

کہہ لاکہ ان تو رغبتو آباءکم اپنے آباء سے بے تعلق نہ ہو، کفر ہے،

یہاں بھی کتاب اللہ سے مراد موجودہ قرآن مجید نہیں ہے، بلکہ اس کی صورت یہ ہوئی ہوگی کہ والدین سے متعلق احکام کے نزول یا بیان کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ بالا فقرے بھی فرمادیے ہوں گے، اور ان کو بطور تفسیر ابتدائی صحیفے میں لکھ لیا گیا ہوگا،

ان احادیث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم با اوقات اپنے وعظ اور ارشادات میں قرآن کی کسی آیت کے مفہوم کو اپنے الفاظ میں واضح فرماتے تھے جس کا شمار الفاظ کے اعتبار سے توحید ہی پر لیکن معنوی اعتبار سے وہ قرآن کی آیت ہے، لہذا اس کو حدیث کہنا بھی صحیح ہے اور قرآنی

آیت کہنا بھی غلط نہیں ہے، مثلاً حنفی کی وضاحت اپنا ان الفاظ میں فرمائی، ان ذات الدین عند اللہ الحنفیۃ لا المشرکۃ ولا الیہودیۃ الخ۔ اسی طرح خلق الانسان ہلو عا کی تشریح میں فرمایا ”لو کان لابن آدم واد لا بتغی“.....

اسی طرح ایک اور مثال یہ ہے:

ان عثمان بن عفان جلس علی	حضرت عثمان بن عفان بیٹھ کر بیٹھے تھے
المقاعد فجاء الموزن فاذا نہ	کوتے میں موزن آگئے موزن نے نماز عصر
بصلوۃ العصر فدا عاباء فتوضا	کی اطلاع دی، آپ نے پانی منگا کر وضو کیا۔
ثم قال واللہ رحمہ اللہ	پھر فرمایا خدا کی قسم میں تم سے ایک حدیث
لوکا انہ آیت فی کتاب اللہ ما	بیان کروں گا، اگر وہ قرآن کی آیت نہ ہو
حدثتکم وہ ثم قال سمعت	تو نہ بیان کرتا میں نے رسول اللہ صلی اللہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	علیہ وسلم سے سنا ہے کہ جو شخص بھی اچھے طریقے
يقول ما من امرء يتوضأ فيحسن	وضو کرتا ہے، پھر نماز پڑھتا ہے تو اس نماز
وضوہ ثم یصلی الصلوۃ اکا	اور بعد کی نماز کے درمیان کے گناہ معاف
غفرلہ ما بینہ وبين الصلوۃ	کر دیے جاتے ہیں، جب تک اس کو
الاخری حتی یصلیہا (موطا ص ۱۰)	پڑھ نہ لے۔

یہ حقیقت میں تو حدیث ہے، جیسا کہ حضرت عثمانؓ نے فرمایا، لیکن اس کو قرآنی آیت اس لیے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کو اس آیت کی تفسیر میں بیان کیا تھا،

اقم الصلوۃ طری فی النهار وزلفا	نماز کو قائم کرو دن کے دونوں اطراف
من اللیل ان لحسنات یدہن	اور رات کے ایک حصہ میں، بلاشبہ نیکیاں

السیآت

برائیوں کو دور کرتی ہیں

یہ آیت درحقیقت اس حدیث کے ہم معنی تفسیر ہے، یہ ہماری رائے نہیں ہے، بلکہ امام مالک فرماتے ہیں: "قال يحيى قال مالك: اراه يريد هذه الآية اقواله لصلوة طري
النهاء و نه لفان الليل ان المحسنات يذاهبن السيآت"

بسا اوقات حضور صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کی آیات کی تفسیر کے طور پر نہیں بلکہ ان سے قیاس یا استنباط کر کے کوئی بات بیان فرماتے، چونکہ اس کا ماخذ قرآن مجید ہوتا تھا، اس لحاظ سے اسکو آیت قرآنی کہنا بھی غلط نہیں ہے، مثلاً اسی آیت سے ذیل کی حدیث مستنبط معلوم ہوتی ہے:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ	ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
قال اذا توضأ العبد المسلم	قال اذا توضأ العبد المسلم
او المومن فغسل وجهه	او المومن فغسل وجهه
خرجت من وجهه كل خطيئة	خرجت من وجهه كل خطيئة
نظر اليها بعينه مع الماء او مع	نظر اليها بعينه مع الماء او مع
آخر قطر الماء او غوها فاذا	آخر قطر الماء او غوها فاذا
غسل يديه خرجت من	غسل يديه خرجت من
يديه كل خطيئة بطشتها	يديه كل خطيئة بطشتها
يد الا مع الماء او مع آخر قطر	يد الا مع الماء او مع آخر قطر
الماء حتى يخرج نقيا من	الماء حتى يخرج نقيا من

کہ وہ گناہ سے پاک و عاف ہو جاتا

۴۔

الذنوب (موطاء ۱۱)

اس قسم کی تشریحات کو بھی لوگ قرآن کہہ دیتے تھے، اس لیے اسکو ناسخ و منسوخ شمار کرنا صحیح نہیں ہے۔

دوسرے معنی میقاتی صحیفے میں بھی بعض چیزیں ایسی ملتی ہیں جن سے ناسخ و منسوخ کی ط

وہن منتقل ہوتا ہے، مثلاً

وسوی عبد الرزاق والمحاکم	عبد الرزاق اور ماکم نے روایت کی ہے
وصحیحه عن ابی بن کعب بکم	اور اس کی ابی بن کعب کی روایت تصدیق
بقدریہا یعنی سورة الاحزاب	ہوتی ہے کہ سورۃ احزاب کی کیا مقدار تھی
والہا لیعادل سورة البقرة	(جواب دیا، کہ یہ سورہ بقرہ کے مساوی
او اکثر من سورة البقرة	تھی یا اس سے بڑی، اور ہم نے اس میں
ولقد قرأنا فیہا الشیخ والشیخۃ	الشیخ والشیخۃ ... الخ کی آیت پڑھی
اذا انما فارجھوہما البتۃ	تھی، اور جو آیتیں اس سے نکل دی
نکال من اللہ واللہ عزیز	گئیں، ان میں سے یہ آیت بھی ہو الشیخ
حکیم۔ فرفع فیہا رفع	والشیخۃ فارجھوہما البتۃ نکال
(شرح مسلم الثبوت بحوالہ ص ۳۶)	من اللہ واللہ عزیز حکیم

مولانا بحر العلوم نے اس حدیث کو نقل کر کے ناسخ و منسوخ کو ثابت کرنا چاہا ہے، اور جو لوگ

اس کے آیات قرآنی ہونے کے قائل نہیں تھے، ان کا جواب ان الفاظ میں دیا ہے کہ

فانہ قد ثبت من الصحابی	یہ حدیث عادل اور صاحب مناقب
العادل ذی المناقب الرفیعۃ	صحابی کی مشہور روایت سے ثابت ہے کہ
بروایۃ شہیرۃ انہ اخبر	بھٹوں نے ان دونوں آیتوں کے قرآن
بقراءتہما فلا بد ان یکون	میں پڑھنے کی خبر دی، اس لیے یہ یقیناً
قرآن لان التساهل والنسیا	قرآن ہی کی آیتیں ہیں، کیونکہ ان کی جسی

والخطاء فی مثل هذا بعید
عنه غایة البعد بل لا یکاد
یصح لہ۔ انه لما کان لم یقل
تواتر علما انها لم یبق علی
القرآنیة وقد انسخه
چیزوں میں تا بل غلطی اور نیان انتہائی
بعید ہے، اس لیے ان کا صحیح ہونا ضروری
ہے، مگر یہ چونکہ تواتر سے ثابت نہیں
ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ
قرآن میں باقی نہیں رہیں اور
منسوخ ہو گئیں۔

(شرح مسلم الثبوت ص ۳۶۷)

جن لوگوں کو قرآن کے مختلف صحیفوں اور ان کے فرق کا صحیح علم نہیں ہے، انھوں نے
ایسے مقامات پر نسخ کو تسلیم کیا ہے، ورنہ درحقیقت ان میں نسخ کا سوال ہی نہیں، اس
روایت کی حقیقت یہ ہے کہ اس کے راوی ابی بن کعب ہیں جن کے میقاتی مصحف کی ترتیب
موجود مصحف سے جدا گانہ تھی جس کی مثال اوپر گزر چکی ہے، اس حدیث کے مفہوم کو سمجھنے
کے لیے فرفع ما رفع کے الفاظ پر غور کیجئے، یہ ملحوظ رہے کہ الشیخ والشیخۃ..... الخ کو حضرت
عمرؓ احزاب میں شامل کرنا چاہتے تھے، اور بعض لوگ قرآن کے آخر میں اور بعض سورہ نور میں،
اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابی بن کعب کے میقاتی مصحف میں (جس کی ترتیب کے
وقت احزاب اور نور کے الگ الگ نام تجویز نہیں ہوئے تھے) احزاب اور نور کی آیتیں ملی ہو
تھیں، اس لیے کوئی تعجب نہیں ہے کہ صحابہ کرام نے سورہ نور کی آیت جلد کے ساتھ بطور شرح
اس کو بھی لکھ لیا ہو یا یہ میقاتی مصحف نہ ہو بلکہ قسم اول کا مصحف ہو جس میں قرآن مجید کے متعلق
ہر قسم کی چیزیں لکھی جاتی تھیں، احزاب اور نور کے متعلق سورہ بننے سے پہلے یہ دونوں مل کر
سورہ بقرہ کی طرح ایک لمبی سورت رہی ہوں گی جس کا ثبوت انہا لیعادل سورۃ
البقرۃ واکثر من سورۃ البقرۃ سے ملتا ہے، اس حقیقت سے ناواقفیت کی بنا پر بہار

فقہاء نے اپنی اصطلاح کے مطابق اس حدیث کو بھی آیات ناسخ و منسوخ میں شمار کر لیا، ورنہ اگر قرآن مجید کے مختلف صحائف پر نظر ہوتی تو اس غلط فہمی کا امکان نہیں ہو سکتا تھا۔
ایک جگہ برق جیلانی صاحب تحریر فرماتے ہیں،

”حضرت علقمہ فرماتے ہیں کہ میں شام میں حضرت ابوالدرداءؓ سے ملا تو آپ نے پوچھا کہ

عبداللہ سورہ والہیل کی تلاوت کیسے کرتے ہیں تو میں نے کہا، اس طرح

واللہیل اذا لیغشی والذکر والانشی

تو آپ فرمایا، خدا کی قسم میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ آیات بالکل اسی طرح سنی

ہیں اور میں اسی طرح پڑھوں گا۔“ (صحیح مسلم ج ۲ ص ۳۶۶)

تو گو یا تین جلیل القدر صحابہ نے شہادت دی ہے کہ یہ آیات مذکورہ بالا صورت میں نازل

ہوئی تھیں، لیکن آج قرآن مجید میں یوں درج ہے

واللہیل اذا لیغشی والنہار اذا تجلی وما خلق الذکر والانشی

ابکس کو تسلیم کریں۔ ان صحابہ کو؟ صحیح مسلم کو؟ یا قرآن شریف کو؟ بلا زما یہی کہنا پڑے گا کہ ہمارا

قرآن صحیح ہے اور یہ حدیث غلط۔ (دوسلام، ص ۱۷۰)

یہ اعتراضات بھی اسی غلط فہمی کا نتیجہ ہیں جس میں اور لوگ بھی مبتلا ہو چکے ہیں، درحقیقت

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس بھی قدیم متفاتی ترتیب کا ایک صحیفہ تھا جس میں سورہ فاتحہ

اور مسودتین نہیں تھے، اس کی بحث اوپر گذر چکی ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ شروع وحی میں

آیات مختلف مقدار میں نازل ہوتی تھیں، کبھی کبھی ایک آیت بھی اترتی تھی جس کی بہت سو

مثالیں ہیں، علامہ خضریٰ تاریخ التشریع الاسلامی میں تحریر فرماتے ہیں کہ

”آیتوں کی تعداد کے لحاظ سے قرآن مجید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر مختلف حیثیتوں سے

نازل ہوا ہے کبھی پانچ کبھی دس کبھی اس سے زیادہ اور کبھی اس سے کم آیتیں آپ پر نازل ہوتی تھیں۔ (تاریخ فقہ اسلامی ص ۸)

اس کے مطابق پہلے وحی میں دو آیتیں نازل ہوئیں۔ واللہ اذ الغشی والذکر والانتی
س کے بعد بقیہ آیات کا نزول ہوا، اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی موجودہ ترتیب بیان فرما
سٹر برق نے محض ناسخ و اقصیت کی بنا پر یہ غلط نتیجہ نکالا ہے۔

ابن کعبؓ اور ابن مسعودؓ دونوں قدیم صحابی تھے۔ شاید ان کے
ذہن میں یہ بات تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید کی نزولی ترتیب تو بدل دی لیکن پچھلی ترتیب
کے موافق پڑھنے کی ممانعت نہیں فرمائی،

حقیقت یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا منع فرمنا اس طرح پڑھنے کی دلیل نہیں ہے۔ ابتدا
میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے نہیں منع فرمایا کہ قرآن و متافوتاً نازل ہوتا تھا اور آیات کی
ترتیب بھی اسی کے مطابق بدلتی رہتی تھی، عجاہ صرف مدینہ ہی میں نہیں تھے، بلکہ دور دورہ مقامات
پر بھی تھے، جہاں برسوں میں اس تبدیلی کی خبر ہو سکتی تھی، اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی ممانعت
نہیں فرمائی تھی، اسی لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔

قال عمر اقرءنا ابی و اقضانا	حضرت عمرؓ نے فرمایا گو ابی بن کعبؓ ہمارے سب سے
علی وانا لندع من قول ابی وذا	بڑے قاری اور علی بن ابی طالب ہمارے سب سے
ان ابی یقول لا ادع شیئاً	بڑے قاضی ہیں لیکن ہم ابی بن کعبؓ کے اس قول
سمعتہ من رسول اللہ صلی اللہ	کو نہ مانیں گے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
علیہ وسلم وقد قال اللہ ما	سے جو کچھ نہاں ہو ان میں سے کوئی چیز ترک نہیں
نفسہ من آیتہ و منسہا (بخاری ص ۶۶)	کر دینگا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا جو ما منسوخ من

اس روایت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آخری ترتیب پر قائم رہنے اور پہلی ترتیب کو چھوڑنے کے لیے مانتے ہیں.... کی آیت سے استدلال کیا ہے، اس روایت میں نسخہ سے مراد وہ نسخہ نہیں ہے جس کو متاخرین فقہاء، مروایت میں، بلکہ حسب منشاء الہی آیات کی ترتیب میں تغیر مراد ہے، نسخہ کے دوسرے مفہوم کی بحث اور پرگزر چکی ہے۔

یہ روایت اور پرگزر چکی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے قرآن مجید کا ایک نسخہ آخری ترتیب کے مطابق لکھوایا تھا جس میں وہ تفسیر بھی لکھوادی تھی جو انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی تھی، یہ تفسیر وحی کے ذریعہ بھی ہوتی تھی اور نعم نبوت سے بھی جس کا مکہ آپ کو اللہ تعالیٰ نے عطا کیا، چنانچہ جب رعناعت کی آیت نازل ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ اس کی مقدار کم سے کم دس گھونٹ ہے، صحابہ نے آیت کے ساتھ اس تشریح کو بھی لکھ لیا، اس پر ایک عرصہ تک عمل ہوتا رہا، پھر حضور نے دس گھونٹ کے بجائے پانچ گھونٹ کر دیے جو آخری حکم تھا، اس قسم کی ترمیمیں اور بھی ہوتی رہتی تھیں جس کی ایک مثال یہ بھی ہے،

عن عائشۃ الصدیقۃ رضی اللہ عنہا

اللہ عنہا قالت نزلت تلاوتہ

ایام متتابعات فسقطت متابعاً

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں

کہ قسم کے کفارہ کی آیت اتری تھی تو اس میں

تلاوت (ایام کے ساتھ متتابعاً یعنی پے درپے

کی تہہ تھی، پھر متتابعات کو نکال دیا گیا،

(دارقطنی)

یعنی اس آیت کے نزول کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاوت (ایام کی تشریح متتابعاً سے فرمائی تھی، لیکن بعد میں یہ قید اٹھا دی گئی۔

ایک دوسری مثال یہ ہے کہ جب حافظوا علی الصلوٰۃ والصلوات الوسطی نازل ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ وسطیٰ کی تشریح نماز عصر سے فرمائی جس کو صحابہ نے لکھ لیا،

مگر جب اس آیت کو مصحف میں لکھا تو یہ تشریح حذف کر دی، اس کو بھی بعض لوگوں نے نسخ سے تعبیر کیا ہے، چنانچہ ایک روایت میں ہے،

عن البراء بن عازب قال نزلت
هذه الآية حافظوا على الصلوة
وصلوة العصر فقرأناها ماشاء
الله ثم نسخها فنزلت حافظوا
على الصلوات والصلوة الوسطى
فقال رجل كان جالساً عند
شقيق له هي اذا صلوة العصر
فقال البراء قد اخبرتنا
كيف نزلت وكيف نسخها
الله والله اعلم (فتح المسموع ۲/۲۸۵)

بڑا ہوا عازب فرماتے ہیں کہ یہ آیت اس طرح
اتری حافظوا علی الصلوات وصلوات
العصر جب تک اللہ نے جا بہم اس طرح
پڑھتے رہے، پھر اللہ تعالیٰ نے اس کو منسوخ
کر دیا اور یہ آیت اتری حافظوا علی الصلوات
والصلوة الوسطی، ایک شخص جو اس کے
ساتھی کے ساتھ بیٹھا ہوا تھا، کچھ لگا اٹھا
مراؤ نماز عصر کی، بڑا نے جواب دیا میں نے تو تم سے
بتا دیا کہ یہ آیت کس طرح اتری اور کس طرح
منسوخ ہو گئی۔

اس حدیث میں ثم نسخها اللہ سے
اور اس کی جگہ دوسری آیت آما دی، بلکہ یہ مراد ہے کہ پہلے صحابہ نے صلوة الوسطی کی تشریح
کو عام مصحف میں جس میں تشریح بھی تھی لکھ لیا تھا، پھر جب حضورؐ نے قرآنی آیات کے ساتھ اسکی
شرح و تفسیر لکھنے کی ممانعت فرمادی تو دوسرے مصحف میں اس کو شامل نہیں کیا، عربی میں
اس کو بھی نسخ کہتے ہیں۔ فقہ اناھا ماشاء اللہ سے مراد یہ ہے کہ ایک مدت تک جب کہ
حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ساتھ لکھنے سے روکا نہیں تھا، اسی طرح قدیم صحیفہ میں پڑھتے رہے،
جب آپؐ ممانعت فرمادی تو ترک کر دیا، یہ مقصود نہیں ہے کہ براہ راست اللہ نے اسکو منسوخ

کیا بلکہ صحابہ کرام حضور کے احکام کو بھی اللہ اور کائنات اللہ کی جانب منسوب کرتے تھے۔

حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ کی حدیثیں جو اوپر گزری ہیں ان میں ہے کہ حضور نے الصلوٰۃ الوسطیٰ کی شرح صلوٰۃ العصر سے فرمائی تھی، یعنی الصلوٰۃ الوسطیٰ پڑھنے کے بعد اسکی تفسیر صلوٰۃ العصر فرمائی، لیکن براہین غازی نے الصلوٰۃ الوسطیٰ کی جگہ صلوٰۃ العصر لکھ لیا تھا اور الصلوٰۃ الوسطیٰ کو حذف کر دیا تھا، معلوم ہوتا ہے کہ حضرت براہؓ سے یہ چوک ہو گئی کہ انھوں نے اصل لفظ کے ساتھ اس کی شرح لکھنے کے بجائے صرف شرح ہی لکھ لی، حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ کی روایت سے معلوم یہ ہوتا ہے کہ حضرت براہؓ نے یہ آیت نازل کے وقت مع شرح کے حضور کی زبانی نہیں بلکہ کسی عجمانی سے سنی جنھوں نے کسی موقع پر اصل لفظ کو ذکر کیا بغیر اس کے وہ معنی بیان کر دیے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنے تھے، براہؓ نے یہ سمجھ لیا کہ یہ آیت یوں ہی نازل ہوئی ہے جس کو انھوں نے نسخے سے تعبیر کیا ہے، اس سلسلہ میں سب واضح حدیث حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ کی ہے، کیونکہ انھوں نے براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے سنا ہے۔

اس حدیث سے بھی ستر برق نے غلط فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

”تقریباً تمام مفسرین اور بڑے بڑے صحابہ والصلوٰۃ الوسطیٰ کے معنی صلوٰۃ العصر

لکھتے آئے ہیں، سمجھ میں نہیں آتا کہ اللہ کو صلوٰۃ العصر منوح کر کے الصلوٰۃ الوسطیٰ نازل

کرنے کی کیوں ضرورت پیش آئی تھی؟

میری ذاتی رائے یہ ہے کہ عثمان اسلام ایک خاص سازش کے ماتحت اس قسم کی اماد

مستبر اور یوں کے نام سے وضع کرتے رہے، تاکہ مسلمان کا ایمان قرآن کے متعلق متزلزل ہو جائے،

اور چونکہ ائمہ حدیث صرف اسناد کو دیکھتے تھے، اس لیے مسلم جیسے محقق بھی اس جال کے شکار ہو گئے

اور انھوں نے اس روایت کو اپنے مجموعہ میں شامل کر لیا۔ (دوسرا ص ۱۴۳)

اس کا اس کے سوا کیا جواب دیا جائے کہ وہ قرآنی اصطلاحات سے ہی ناواقف ہیں، مگر قرآن کے مختلف صحیفوں کا انھیں علم ہوتا تو ہرگز ایسی ناش غلطی نہ کرتے۔

مذکورہ بالا بحث سے یہ ظاہر ہو گیا ہو گا کہ ناسخ و منسوخ کے سلسلے میں جتنی بھی احادیث ہیں وہ کسی نہ کسی حیثیت سے مذکورہ بالا صحائف اور تہذیب کی مختلف قسموں سے تعلق رکھتی ہیں، اب تک اس قسم کی جتنی احادیث پر روشنی ڈالی گئی ان کے علاوہ اور بھی حدیثیں ہو سکتی ہیں، یہاں ان کا استقصاء مقصود نہیں ہے، اس لیے ایسی حدیثوں کو مذکورہ بالا اسباب میں سے کسی نہ کسی سبب سے متعلق سمجھنا چاہیے۔

نسخ کے سلسلہ میں آخری ہیئت سبعة احرف کی ہے، اس سے بھی بڑی بڑی غلط فہمیاں ہوئی ہیں، جس سے مستشرقین نے قرآن کو ناقص ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، حالانکہ اس میں ناسخ و منسوخ کا کوئی سوال ہی نہیں، واقعہ یہ ہے کہ عرب کے مختلف خطوں میں رہنے والے عربوں کے لہجے مختلف تھے جن سے الفاظ کی تفسیر میں فرق پڑ جاتا تھا، ان سب میں قریش کی زبان معیار اور بکالی تھی، عربوں کے لیے یہ نہایت دشوار تھا کہ سب کے سب قریش کے لہجہ کے پابند ہو جائیں، اس بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر قبیلہ اور عرب کے ہر گوشہ میں بسنے والے کو اپنے اپنے لہجہ کے مطابق قرآن مجید پڑھنے کی اجازت دیدی تھی، کیونکہ سب کو ایک لہجہ کا پابند نہیں بنایا جاسکتا تھا، چنانچہ روایات میں آتا ہے کہ

عن جابر عنی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس آئے، اس وقت ہم قرآن پڑھ رہے تھے، ہم میں اعرابی بھی تھے

عن جابر قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نقرأ القرآن فبينما الاعرابی

والجہی فقال اقراءوا فکل حسن اور بھی سمی، آپ نے فرمایا جس طرح چاہے
 وسیعاً اقراءہ بتجلی نہ
 ولا یتلجونه
 آئے گی جو بہت تیزی سے پڑھے گی، اگر کہہ کر
 (رواہ ابو داؤد و البیہقی فی شعب الایمان) نہیں پڑھے گی۔

یعنی یہ قوم تلاوت قرآن میں درتل القوان توتیلہ کہ قرآن کو رک رک کر پڑھو کی پابندی
 نہیں کرے گی اور عربی لہجہ اور قرأت کا لحاظ نہیں رکھے گی، اس سے حضور کا منشاء یہ ہے کہ عربیت
 کو قائم رکھا جائے، خواہ وہ قریش کا لہجہ ہو یا دوسرے قبائل عرب کا، کیونکہ کتب قریش کا
 کے لہجہ کی پابندی کرنا دشوار تھا، اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی کھلی اجازت دیدی۔

عن ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اقراءنی
 جبیر بن علی حوت فراجعہ
 فامرازل انیاد وینمیدی
 حتی انتھی الی سبعة احرف
 قال ابن شہاب بلغنی ثلاث
 السبعة الاحرف انما هی فی ال
 یکون واحداً مختلف فی حلا
 ولاحواہ (متفق علیہ)
 حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبیر بن
 علیہ السلام نے ایک لہجہ میں قرأت پڑھی، جسے
 اس کو دہرایا پھر اس میں اضافہ کرتا رہا
 اس لیے جبیر بن علی بھی اس کو پڑھاتے رہے،
 یہاں تک کہ وہ سات لہجوں تک پہنچ گئے
 ابن شہاب نے کہا ہے کہ مجھے ان سات
 لہجوں کی قرأت پہنچی جو مگر سب حقیقت
 ایک ہی ہیں، ان میں حلال و حرام میں کوئی

سبعة احرف کے سمجھنے میں بھی بڑی بڑی دشواریاں ہوئی ہیں، اسلاف نے اس کی
 کسی کسی تو جہیں کی ہیں، متاخرین علماء کی بھی رائیں مختلف ہیں، سرسید احمد خاں نے مستشرقین کے

جواب میں یہ کہا ہے کہ درحقیقت یہ صرف لہجہ کا اختلاف ہے جو کوئی نقص و عیب نہیں ہو اور نہ توراۃ و انجیل کے جیسا اختلاف ہے جیسا کہ مستشرقین سمجھتے ہیں، توراۃ و انجیل کا اختلاف تحریف کا ہے جس سے معنی بدل جاتے ہیں، اور اختلاف لہجہ سے معنی پر کوئی اثر نہیں پڑتا، مگر ہمارے خیال پر کہ دو یا اس سے زائد قراتوں میں ایک ہی صحیح ہو سکتی ہے، باقی یا کاتب کی عمدہ تحریفات یا غلطیاں ہوں گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ ناقلوں کی چوک اور غلطیاں، منقول عنہ میں تعم اور غلطیوں کا موجب ہونا، کاتب کا بدول کسی کافی سند کے متن کی عبارت کی اصلاح کی خواہش کرنا، قصداً تحریفات کرنا جو کسی فریق کے حصول مدعا کے واسطے کی گئی ہو، (خطبات احمدیہ ص ۴۲۸)

مگر ہمارے خیال میں اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں اختلاف قرات کے معنی بہت وسیع ہیں جس میں وہ تمام تحریفات آجاتی ہیں، جو ان کے احبار و رہبان اپنی خواہشات کی بنا پر کرتے تھے، چنانچہ موجودہ توراۃ و انجیل کی تحریف بھی اختلاف قرات کے ضمن میں آتی ہے، وہ عیسائی علماء و مستشرقین جو اسلامی علوم خصوصاً دینیات سے ناواقف ہوتے ہیں اور جنہوں نے اس کا سرسری مطالعہ کیا ہے، جیسا انہوں نے قرآن وحدیث میں قرات کا اختلاف اور ناسخ و منسوخ پایا تو اپنے مفہوم کو اسلامی قرات پر بھی چسپاں کرنا شروع کر دیا، سرسید احمد خاں اسی کی ترویج کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ اختلاف قرات ایک ایسی اصطلاح ہے جس کے سبب عیسائی مصنفوں کو نہایت دھوکا ہوا ہے، وہ سمجھتے ہیں کہ جس طرح عمدہ عتیق اور عمدہ جدید کی کتابوں میں اختلاف قرات ہے، اسی طرح اختلاف قرات قرآن مجید میں بھی ہے، حالانکہ وہ دونوں مختلف ہیں، اور جو اسباب کہ عمدہ عتیق اور عمدہ جدید میں قرات مختلفہ کے پیش آئے ہیں، اس سے قرآن مجید کی قرات سب سے زمین و آسمان کا فرق ہے، اگر ہم قرآن مجید کی قرات سبب یا اختلاف قرات کو ان ہی معنی میں لیں جیسا کہ عیسائیوں نے لیا ہے، تو آبائی کہا جاسکتا ہے کہ

ہم مسلمانوں کے قرآن مجید میں اختلافِ قرأت ہی نہیں ہے، (خطبات ۱ ص ۲۸)

اس لحاظ سے قرآن میں اختلافِ قرأت ہی نہیں بلکہ کسی قسم کا ادنیٰ تغیر، رد و بدل اور معمولی
 نسخ بھی نہیں ہے، منکرینِ حدیث کا یہ دعویٰ کہ یہ خرابی (یعنی نسخِ آیات) اس لیے پیدا ہوئی
 کہ امام بخاری اور دیگر ائمہ حدیث کی نظر ہمیشہ راویوں ہی پر رہی اور یہ نہ دیکھا کہ مضمونِ روایت
 کیا تھا، اور اس سے کس قدر مفاسد پھیلنے کا اندیشہ تھا، آج اعدائے اسلام (غالباً ہی مستشرقین)
 ہی احادیث پیش کر کے کہتے ہیں کہ تمہارے قرآن میں رد و بدل ہوتا رہا اور اس کی آیات انسانی
 دسترس سے محفوظ نہیں رہ سکیں، کوئی بتاؤ کہ ہم اس الزام کا کیا جواب دیں؟ (دو اسلام ص ۱۶۰)

کیا واقعی منکرینِ حدیث اس دعویٰ میں مخلص ہیں اور ان کی یہ تنقید مصطفیانہ اور ہمدردانہ
 ہے؟ کیا انھوں نے بھی اوائل اسلام کے فرقہ متزلزلہ کی طرح بداعت کا بارٹ ادا کرنے کی کوشش
 کی ہے؟ جن لوگوں نے ان کی کتابیں پڑھی ہیں، ان پر بھی نہیں ہے کہ ان کا قول صداقت سے
 عاری اور ان کا مقصد مستشرقین سے بھی خطرناک ہے، منکرینِ حدیث درحقیقت ہمدردی کے
 لباس میں اسلام کی جھلکی کی وہی کوشش کر رہے ہیں جو کوشش کہ زنا دقہ نے امام شافعیؒ کے
 دور میں کی تھی، یہ فتنہ کوئی نیا نہیں، بلکہ نہایت قدیم ہے، اور پہلے بھی اسی مقصد کے لیے اٹھا تھا،
 یہ بحث خود ایک متعلّم مضمون کی طالب ہو سکتی ہے کہ معتزلہ ان سے بد رجسٹرانہ اور اپنی نیت
 میں مخلص تھے، انھوں نے جو کچھ کیا حقیقت میں اس دور کے زنا دقہ، جہمیہ اور فلاسفہ کی رو میں کیا
 لیکن ان سے غلطی ہو گئی کہ انھوں نے ان کے رو میں کتاب و سنت کو وکیل بنانے کے بجائے
 فلاسفہ کے طریقہ استدلال کو بنایا جو کتاب و سنت ہم آہنگ نہیں ہوتے تھے، انھوں نے خود اسلامی عقاید

تاویل شروع کر دی، اس نے فلاسفہ کا رد تو ہو گیا، مگر معتزلہ کے عقائد کتاب و سنت سے دور ہو گئے جس کا رد اشاعرہ کو کرنا پڑا، اس میں شبہ نہیں کہ اکثر متکلمین کی نیت مخلصانہ تھی، مگر انھوں نے غلطیاں بھی کیں، ان ہی میں سرسید بھی تھے،

اب دیکھنا یہ ہے کہ اختلاف قرأت اور سبعة احرف سے مراد اور اس کا حقیقی مفہوم کیا ہے، سبعة احرف کی لوگوں نے بہت سی توجہات کی ہیں، ایک توجہ یہ بھی ہے کہ اس سے مراد تلفظ اور لہجہ ہے، مولانا مناظر احسن گیلانی کے نزدیک سبعة احرف میں سبعة سے سات کا مد و مراد نہیں ہے، بلکہ وہ بطور محاورہ ہوا ہے جس کے معنی بہت سے کے ہیں، عرب میں بہت سے قبیلے تھے، اس لیے قدرۃً لہجہ بھی بہت سے تھے، ان کو سات میں کس طرح محدود کیا جاسکتا تھا، یہ مولانا کی نکتہ آفرینی ہے،

عربی کتب کی ورق گردانی سے معلوم ہوتا ہے کہ سبعة احرف، عربی حروف کے لیے کوئی خاص اصطلاح تھی، جو جاہلی عرب اور اسلام کی ابتدائی صدیوں میں بولی جاتی تھی اور لوگ اس سے بخوبی واقف تھے، لیکن بعد کے لوگ اصطلاح سے ناواقفیت کی بنا پر اس کے صحیح معنی نہیں سمجھے اور ہر شخص اپنی اپنی کہنے لگا، اس سلسلے میں ابن ندیم لکھتے ہیں :

قال سهل بن هارون صاحب	سهل بن هارون صاحب بيت الحكمة
بيت الحكمة ويعرف بابن راهو	نے جو ابن راہون الکاتب کے نام سے معروف
الکاتب عدد حروف العربية	ہے کہا ہے کہ عربی حروف کی تعداد اٹھائیس
ثمانية وعشرون حرفا على	ہے جو چاند کے منازل کے مطابق ہر جب
عدد منازل القمر وغاية	اس سے تعداد بڑھتی ہے تو سات
ما تبلغ الكلمة منها مع	کا اور اضافہ ہوتا ہے جو مشہور است

زیاد تھا سبعة احرف علی ستاروں کی تعداد کے مطابق
عدۃ النجوم السبعة (فرت بنیم) ہے۔

اس میں خط کشیدہ جملے بہت قابل غور ہیں، یہ تو معلوم ہے کہ عربی کے اٹھائیس حروف ہیں، لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں بعض قبیلہ میں بعض حروف کے بجائے دوسرے حروف تھے جس کی تصدیق موجودہ عربوں سے بھی ہوتی ہے، اس سے سب واقف ہیں کہ عربی میں گ نہیں ہے، اور اس کی آواز کے لیے 'ج' ہے، لیکن بعض عربی ممالک میں 'ج' کی جگہ 'گ' بولا جاتا ہے، مصر میں بھی گ بولتے ہیں، چنانچہ مصر کے ریڈیو میں جمال عبدالناصر کو گمال عبدالناصر کہتے ہیں، سبعة احرف کی مثال بھی کچھ اسی قسم کی تھی، یعنی بعض لوگ ح کی جگہ ع، ک کی جگہ ش، الف کی جگہ ع پڑھتے تھے، یہ لہجے عربی کے اصل اٹھائیس حروف سے زیادہ ہیں مگر یہ اختلاف صرف لہجہ کا ہے جس سے معنی پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس زمانہ میں لکھنے کا رواج بہت کم تھا، صرف بولنے میں یہ فرق نمایاں ہوتا تھا، اس لیے اس کو لہجہ ہی کا اختلاف کہنا مناسب ہے، اس قسم کا فرق ہر زبان کے مختلف خطوں کے بولنے والوں میں ہونا ناگزیر ہے، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی سہولت کے خیال سے ان کے لیے قریش کے لہجہ کی پابندی ضروری نہیں قرار دی، کیونکہ اس سے اصل معنی و مفہوم پر کوئی اثر نہیں پڑتا تھا ان اختلافات حروف کی چند مثالیں یہ ہیں :

فالمہذلی یقہ ععتی والاسد	قبیلہ بنی ہذیل حتی اور حین کوع سے
یقہ ع تعلہون بکسہ، و التیمی	عتی اور عین، قبیلہ اسد تعلون کو تعلون
یہمل والقریشی لا یہمل	ہوتا تھا، اہل تمیم اہمال سے کام لیتے تھے
رتبان فی مباحث القرآن (مصلح الجرائد)	اور قریشی بغیر اہمال کے بولتے تھے۔

اہل قیس "قد جعل ربك تحتك سر يا" کو "قد جعل ريشك تحتك سر يا" پڑھتے تھے۔

اہل تمیم عسی اللہ ان یا قی بالفتح کو "عسی اللہ عن یا قی بالفتح" پڑھتے تھے۔
 لیجے کا اختلاف اسی قسم کا ہے، جس سے اعدائے اسلام نے غلط فائدہ اٹھانے کی
 کوشش کی ہے، مگر اس کو توراۃ و انجیل کے اختلافِ قرأت سے کیا نسبت ہے؟
 اگر منکرینِ حدیث واقعو اپنے دعویٰ میں مخلص ہیں اور حدیث سے انکار واقعی
 اسلام کی مداخلت میں ہے تو مذکورہ بالا مباحث ان کی آنکھیں کھولنے کے لیے کافی ہیں۔

اسلام شرقیہ کی نایاب کتاب

اگر آپ کو عربی، فارسی، اردو کی قدیم و نایاب کتابوں کی ضرورت ہو تو ہمارے
 خدمات حاصل کیجئے، ہر قسم کی قدیم و نایاب کتابیں سپلائی کرنے کا اعلیٰ پیمانہ
 پر انتظام کیا گیا ہے،

اگر اتفاق سے کوئی کتاب ہمارے پاس موجود نہ بھی ہو اور باوجود تلاش و
 جستجو سے فراہم نہ ہو سکے تو کتاب کا نام اور آپ کا پتہ درج جبر کر لیا جاتا ہے، اور
 جب کبھی وہ کتاب مل جائے، آپ کو اس کی قیمت سے مطلع کر دیا جاتا ہے۔

اسلامی کتابیں ہر زبان میں ہم سے طلب فرمائیے

مکتبہ نشاۃ ثانیہ، معظّم جاہی مارکٹ، حیدرآباد، مرا

”غبارِ خاطر پر ایک نظر“

از جناب فیض الرحمن اعظمی ایم اے

علمی اور ادبی حیثیت سے مولانا آزاد کا اردو ادب میں ایک منفرد مقام ہے، ادب اور صحافت کی تاریخ میں ان کی جگہ زبان کے ممتاز ترین انشا پردازوں کے ساتھ ہے، ان کی تحریروں میں ایک عظیم شخصیت کی انفرادیت کے ساتھ، سرسید، شبلی، ملک، محمد علی اور اقبال کے ادبی، علمی اور مذہبی افکار کی گونج بھی سنائی دیتی ہے، اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ مولانا کی انفرادیت نے اردو ادب کو نئے نئے پہلوؤں اور ایمان و عمل کے جلال و جمال سے آشنا کیا، ان کی آواز اور لہجے میں انفرادیت اور انانیت کی وہ کھنک ہے جو اس دور کے کسی ادیب کے یہاں نہیں ملتی، اس انانیت نے ان میں سچائی اور خلوص، ان کی آواز میں مجید و اندلسوت اور جلال اور ان کی شخصیت میں عظمت اور جبروت پیدا کر دیا ہے، دنیا ان کی نگاہوں میں ایک کعبہ و ست سے بھی مختصر صفات اور چٹیل میدان ہے، جس کی ہر راہ سے وہ واقف اور ہر روش سے آشنا ہیں، اسی خود اعتمادی نے ان کی تحریر اور اسلوب میں وہ انشا پر وازانہ رنگ بھرا ہے، جو ان کے ساتھ مخصوص ہے، یہ مخصوص طرزِ تحریر تذکرہ کے صفحات، سوانح سرمد، افسانہ ہجر و اعمال اور اس طرح کے دیگر انشا پر وازانہ رنگ کے مضامین میں خاص طور سے نظر آتا ہے، البتہ بعد کی نگارشات میں کچھ سادگی، لکھی، اس طرزِ تحریر میں بعض دفتہ تصنع اور شانِ خود نمائی بھی جھلکنے لگتی ہے، مولانا کا دوسرا اسلوب

خطیبانہ کہا جاسکتا ہے، جو 'الہلال' اور 'البلاغ' کے اکثر مضامین کی خصوصیت ہے، ان مضامین میں بجلی کی ترپ اور آتشیں قلم کا روز و اثر نظر آتا ہے، اردو زبان میں بقول شیخ اکرام شاہ: 'تعمیل شہید' کے بعد سے کسی نے یہ طرز تحریر اختیار نہ کیا تھا، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس اسلوب کے مضرت رساں اثرات کے مولانا جلد ہی واقف ہو گئے، اور انہیں یہ احساس ہو گیا کہ یہ خطیبانہ طرز تحریر انشا پر داری کا کوئی بلند اسلوب نہیں، چنانچہ جس طرح انہوں نے اس طرز انشا کو جس میں فارسی اور عربی کے نامانوس اور ثقیل الفاظ کی کثرت ہوتی تھی، رفتہ رفتہ آسان اور سادہ انداز بیان میں بدل دیا تھا، اسی طرح اس خطیبانہ طرز تحریر سے بھی وہ آہستہ آہستہ الگ ہوتے گئے، ترجمان القرآن کے مقدمہ، حال کے چند مضامین اور کسی حد تک 'غبارِ خاطر' میں یہ بدلا ہوا اسلوب نظر آتا ہے۔

'غبارِ خاطر' مولانا کے ان مکاتیب کا مجموعہ ہے جو انہوں نے تقیم احمد نگر کی قید کے زمانے میں اپنے محترم رفیق اور دوست مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی کو وقتاً فوقتاً قلم برداشتہ لکھے تھے، اور جیسا کہ اس کے دیباچہ میں صراحت ہے کہ یہ مکاتیب پنج کے خطوط تھے، اور اس خیال سے نہیں لکھے گئے تھے کہ شائع کیے جائیں گے، اور چونکہ یہ خطوط مولانا کی زندگی کی ایک مختصر مدت کی ترجمانی کرتے ہیں، اس لیے جب تک مولانا کے اور مکاتیب سامنے نہ آجائیں اور وہ خطوط نگاری کی تاریخ میں ان کا مقام متعین کرنا مشکل ہے، بعض نامزدوں کا خیال ہے کہ 'غبارِ خاطر' انشا اور مکتوب نگاری دونوں لحاظ سے مولانا کی انشاء کے زوال کو ظاہر کرتی ہے، لیکن ہمارے نزدیک یہ رائے بالکل صحیح نہیں ہے، یہ ضرور ہے کہ روزمرہ کی سادگی اور محاورہ کی چاشنی ان خطوط میں نہیں ہے، اور مکتوب نگار نے عوام سے اپنا رشتہ توڑ لیا ہے، اور مکاتیب غالب کی طرح یہاں مراسلہ مکالمہ کی صورت اختیار نہیں کرتا اور نجی گفتگو کا لطف

اتھایا جاسکتا ہے، اس کی ایک وجہ تو غالباً یہ ہے کہ غبارِ خاطر ان مکاتیب کا مجموعہ ہے جو اسیری کے زمانے میں صرف ذوق نگارش کی تسکین کے لیے لکھے گئے تھے، لکھتے وقت اس کا خیال ہی نہیں تھا کہ وہ کبھی شائع ہوں گے یا مکتوب الیہ تک پہنچیں گے۔ ایسے ان میں مولانا کے انکار کا بہادُ صحرائی چشمہ کی طرح آزاد ہے، اور یہ چشمہ ایک خاموش وادی میں بہتا چلا گیا ہے۔ اس میں ایک طرح کی خود کلامی اور اسے (Self speech) کا رنگ پیدا ہو گیا ہے۔ اس لیے ان مکاتیب کا موازنہ کسی دوسرے مکاتیب کے کرنا صحیح بھی نہیں ہے، خطوط میں ادب اور فلسفہ، سیاست، تعلیم اور مذہب ہر موضوع پر بحث کیجا سکتی ہے، انگریزی اور یورپ کی دیگر زبانوں کی ادبیات میں خط کے ذریعہ علم، مذہب، ادب اور زندگی کے بڑے بڑے گوشے بے نقاب کیے گئے ہیں، اسی لیے خطوط نگاری کے فن کو ہم محدود معنی میں مقید نہیں کر سکتے۔ تاہم اردو خطوط نگاری کی تاریخ میں غبارِ خاطر ایک بدلے ہوئے رجحان کی حامل ہے، اگر ہم اردو مکاتیب پر غالب کے زمانہ سے نظر ڈالیں تو یہ حقیقت واضح ہو جائے گی غالب کی اہمیت اپنی جگہ پر قائم ہے، ان کے مکاتیب پر سو سال سے زیادہ گزر جانے کے بعد بھی وہی دلکشی، پاکپن اور شوخی موجود ہے، ان میں زبان و بیان کی وہ سحر و جادو ہے جس کی مثال اردو میں موجود نہیں ہے، اس کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ غالب کے مکاتیب میں جو زبان استعمال ہوئی ہے وہ زبان کے لازوال سرچشموں سے بھوٹ کر نکلی ہے اور کہیں بھی اس کا اندازہ نہیں ہوتا کہ مکتوب نگار نے اپنا رشتہ عوامی زندگی کے ان سرچشموں سے توڑ لیا جو جس کے بغیر ادب میں توانائی اور حسنِ شکل سے آتا ہے، مراسلت کی بجائے مکالمات اور بحر میں وصال کے مزے لینے کے علاوہ غالب کے مکاتیب اردو نثر میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں، وہ سادگی جو فورٹ ولیم کالج کی کوشش سے شروع ہوئی تھی اس میں ادبیت اور دلکشی غالب کے خطوط نے پیدا کی، اس لیے یہ کہنا صحیح ہے کہ اردو نثر کا مستقبل فورٹ ولیم کالج سے نہیں

بلکہ قلمِ معلیٰ وہلی سے وابستہ تھا، انشاء اور نثر کی یہ وہ سادگی اور دلاویزی تھی جس نے اردو ادب کے دھارے کو پھیر دیا تھا، اگر غالب کے بعد سرسید کی ہمہ گیر شخصیت نہ پیدا ہوئی ہوتی تو اردو میں سادگی اور بے تکلفی پیدا کرنے کا کام ادھورا رہ جاتا، سرسید نے غالب کے اثر کو عام کیا، ان کے خطوط سادگی اور بے تکلفی کا نمونہ ہیں، وہ بلا تکلف لکھتے چلے جاتے ہیں اور لکھتے وقت جو خیال جس طرح آگیا، اسی طرح ادا کر دیتے ہیں، اسی لیے اس بے تکلفی، سادگی اور اور بے ساختہ پن میں زبان و محاورہ کی غلطیاں بھی نظر آ جاتی ہیں، اور ان کے خطوط انشاء اور اسلوب کے لحاظ سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتے، انھیں قومی اور اجتماعی کاموں سے اتنی فرصت کب ملتی تھی کہ وہ جی لگا کر خط لکھتے، شبلی نے غالب کی سادگی اور بے تکلفی سے بہت کمر ان کے اندازِ مکتوب نگاری کو اپنانے کی کوشش کی، ان کے خطوط دلچسپ اور رنگین ہوتے ہیں، وہ غالب کی طرح اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ تحریر میں تقریر کا انداز قائم رہے کبھی بلا تہید لکھنا شروع کر دیتے ہیں کبھی شوخی سے لطف بیان کو بڑھانے کی کوشش کرتے ہیں، پھر بھی دونوں میں عمل اور نقل کا فرق نمایاں ہے، غالب کو ڈرامائی انداز میں خط لکھنے کا پڑا ملکہ حاصل تھا، پھر غالب کی شخصیت میں انفرادیت اور انانیت شبلی سے کہیں زیادہ تھی، غالب تقلید کو گناہ سمجھتے تھے اور روشِ عام سے بیگانہ اور نا آشنا تھے، اس لیے ان کے خطوط میں شوخی اور دلاویزی کے باوجود جدت و ندرت بھوٹی پڑتی ہے، شبلی بھی ہمہ گیر شخصیت کے مالک تھے لیکن ان کے ہاتھ میں ایسے قومی و مذہبی کام تھے جن کے لیے وہ مصلحت اندیشی پر مجبور تھے، اس لیے وہ خطوط میں کم کھلتے ہیں لیکن خطوط شبلی میں یہ پردہ کہیں کہیں سے سرک گیا ہے، اور مولانا شبلی میں ایک آرٹسٹ کی روح کا ردِ ملاحظہ آتی ہے، اگر شبلی نے یہ خطوط نہ لکھے ہوتے تو ان کی حیثیت اردو کے ایک منفرد اور صاحبِ طرز مکتوب نگار کی حیثیت سے زیادہ اہم نہیں ہوتی، رشید احمد صدیقی

نے ان خطوط کی بنیاد پر ان کو غالب کے بعد اردو کا سب سے اچھا کتب نگار کہا ہے، ان خطوط میں انشا، اور اسلوب کی ولا ویزی بھی ہے، زبان و بیان کی دلکشی اور بے تکلفی بھی اور محبت اور خلوص کی محک بھی ہے، جاتی نے شبلی کی طرح غالب کی پیروی تو نہیں کی لیکن ان کے خطوط میں بھی بے تکلفی اور سادگی نمایاں اور ان کی متین اور سنجیدہ، مخلص اور ہمدرد شخصیت جلوہ گر ہے، یہ خطوط پاکیزہ اخلاق، دلسوزی اور ہمدردی کا مرقع ہیں، ان میں انشا، اور اسلوب کی صنعت اور طرزِ ادب کی شوخی شکل سے ملے گی لیکن ایک بلند پایہ اور صاحب طرز ادیب کے جوہر ان میں نمایاں ہیں، محمد حسین آزاد کی شوخی شکل سے ملے گی لیکن ایک بلند پایہ اور صاحب طرز ادیب کے جوہر ان میں نمایاں ہیں، محمد حسین آزاد کے یہاں زبان کی بے تکلفی اور بے سادگی کی جگہ زبان کی شیرینی اور انشا، کی ولا ویزی ملتی جو ان کے اسلوب کا طرہ امتیاز ہے اور یہ ان کی انشا، پر دہی کا کمال ہو کر یہی ولا ویزی ان کے خطوط میں بھی نظر آتی ہے، اسی طرح نذیر احمد، مددی نادوی، اقبال اور نیاز فتحپوری وغیرہ کے مکاتیب ہیں، جو انشا، اور اسلوب میں اپنے اپنے مزاج کے لحاظ سے ایک خاص خصوصیت رکھتے ہیں، اگر مکاتیب غالب سے لیکر غبارِ خاطر تک اردو مکاتیب پر نظر ڈالی جائے تو اس سے بخار ممکن نہ ہو گا کہ اردو انشا، پر دہی زبان کے ان ابتدائی اور لازوال سرچشموں سے دھیرے دھیرے علمیدہ ہوتے چلے گئے ہیں اور یہی واقعہ ہو کر غالب نے اردو نثر میں جس رجحان کی ابتدا کی تھی اور جس روشن کی بنا ڈالی تھی، اس سے بعد کے نثر نگاروں نے کم فائدہ اٹھایا، اس لیے اس کی ضرورت ہے کہ اب زلال کے ان سرچشموں کی طرف پھر لوٹا جائے، غالب اہل زبان تھے، شبلی اور آزاد اہل زبان نہیں، زبانہ ہیں، اس فرق کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔

اگر ادبی پہلو سے ہٹ کر بھی خطوط پر نگاہ ڈالی جائے تو یہ صنف ادب مصنف کی شخصیت اور نفسیات کی نقاب کشائی کے لیے بہت مفید ہے، یہیں کتب نگار تمام مصنوعی حجابات چاک کر کے بے نقاب نظر آتا ہے، کسی بڑے ادیب اور شاعر کی مخصوص نفسیات کو بے نقاب دیکھنے میں

ان کے خطوط سے جتنی مدد ملتی ہے اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا، اسی لیے خطوط ادب و انشاء کے علاوہ انسانی فطرت کے مطالعہ کا بھی بڑا دلچسپ ذریعہ ہیں۔ مولانا عبدالحق نے خطوط شبلی کے مقدمہ میں لکھا ہے "خانگی خطوں میں اور خاص کر ان خطوں میں جو اپنے عزیز اور مخلص دوستوں کو لکھے جاتے ہیں، ایک خاص دلچسپی ہوتی ہے، جو دوسری تصانیف میں نہیں ہوتی، ان کی سب سے بڑی خوبی بے بیانی ہے، تحف کا پردہ بالکل اٹھ جاتا ہے اور مصلحت کی دراندازی کا کھسکا نہیں رہتا، گویا انسان اپنے سر خود باتیں کر رہا ہے، جہاں اندیشہ لاحق نہیں ہوتا، یہ دلی جذبات اور خیالات کا روزنامہ اور اسرارِ حیا کا صحیفہ ہے، پھر کون ہے جو اس خاموش آواز کے سننے کا شائق نہ ہوگا، یہ ہماری فطرت میں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم روزناموں، آپ بیتیوں اور خطوں کو بڑے ذوق اور شوق سے پڑھتے ہیں۔" اسی طرح مکتوبات حالی کے مقدمہ میں لکھتے ہیں "خطوں میں کاتب مکتوب الیہ سے بلکہ اکثر اوقات اپنے آپ سے باتیں کرنے لگتا ہے، جو خیال جس طرح اس کے دل میں ہوتا ہے اسی طرح ٹپک پڑتا ہے، نہیں بلکہ وہ اپنا دل کا غم کے ٹکڑے پر نکال کر رکھ دیتا ہے، غبارِ خاطر کا مطالعہ اگر اس روشنی میں کیا جائے تو مولانا آزاد کی نفسیات کے بہت سے گوشے اس آئینہ میں بے نقاب ہو جائیں گے جس طرح غالب کی انانیت، انفرادیت اور روشِ عام سے بیگانگی نے انہیں ایک نیا اسلوب اختیار کرنے پر آمادہ کیا، اسی طرح مولانا کی انفرادیت اور انانیت دوسروں کی تعلیق آزاد ہے، کوئی مصنوعی انداز تقاضا نہیں بلکہ ایک فطری انفرادیت ہے جس میں کوئی دوسرا ادیب ان کا شریک نہیں، اور نہ ان کے انفرادی آرٹ اور اسلوب کو اپنا سکتا ہے، غبارِ خاطر میں غالب اور سرسید کی سادگی و پرکاری، شبلی اور آزاد کی مرصع نگاری اور رنگینی، اندر چھ اور حالی کی مسانت و سنجیدگی، حمدی افادی اور نیاز کی رومانیت اور جمالیاتی تشنگی، اقبال کے فکر کی گہرائی اور معنویت، مولانا کے مفرد اسلوب نگارش میں گھل مل گئی ہے، اس میں شک نہیں کہ غبارِ خاطر بعض جہتوں سے مکتوب نگاری کے فن سے الگ بھی ہے، انشاء اور مکتوب نگاری کے لحاظ سے اس کا درجہ

اتنا بلند نہیں جتنا غوغا و نوشت اور ادبی و صحیح کے لحاظ سے بلند ہے۔ . . . اس میں رعنائی خیالی اور لطافت بیان دونوں موجود ہیں، اس کی نثر میں شعری ساری لطافتیں سموی ہوئی ہیں، اور بعض مقامات پر تو بقول قاضی عبد الغفار یہ سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے کہ کس نقطہ پر شاعری ختم ہوئی اور حقیقت شروع ہوئی، مولانا آزاد نے نثر کو نثریت سے آزاد کیا، ان کی نثر حکیمانہ ہونے سے زیادہ کچھ اور بھی ہے، وہ محض تاریخ، فلسفہ، مذہب اور سیاست کا اظہار ہی نہیں ہے بلکہ اس میں ان کی انفرادیت کی ترپ اور شخصیت کی آواز کچھ اس طرح گھل مل گئی ہے کہ وہ نثر ہوتے ہوئے بھی شاعری کا اثر اور کیف اپنے اندر رکھتی ہے، غالباً اسی لیے ڈاکٹر محمد حسن نے انھیں اسلوب کے لحاظ سے تخیل کا آذر کہا ہے، جو ہزاروں بہت تراشتا اور لاکھوں صنم کدے آراستہ کرتا ہے،

غبارِ خاطر کی اہمیت اس لیے بھی زیادہ ہے کہ اس کے خط غبار سے مولانا کی واردات طلب اور نفسیات کا تھوڑا بہت اندازہ لگایا جاسکتا ہے، اس میں مولانا کی فطرت کی تصویر زندہ اور متحرک نظر آتی ہے اور ان کی کم آئیزی، ہنسل پسندی، انانیت اور انفرادیت، غمگینی اور احساسِ شکست، طنز اور مزاح، محالہ کائنات اور مشاہدہ فطرت، مذہب اور فلسفے کے دقیق مسائل سب پر کچھ نہ کچھ روشنی پڑتی ہے، لیکن ادب اور زندگی کی کوئی راہ بھی ہو مولانا تقلید کے بجائے اجتہاد کے قائل ہیں، وہ کسی ایسی عمومیت سے مفاہمت نہیں کر سکتے جو ان کی مخصوص عقلیت کے سانچے میں ڈھل نہ سکے، وہ معمولی سے معمولی باتوں میں بھی اپنے لیے ایک امتیاز پیدا کر لیتے ہیں، سیدھی سادی بات بھی عمومی انداز میں نہیں کہہ سکتے، قید کی پابندیوں میں اپنے ذوقِ نگارش کا بیان اس انداز سے ختم کرتے ہیں ”لوگوں نے نامہ بری کا کام کبھی فائدہ سے لیا، کبھی بالِ کبوتر سے، ہمارے حصہ میں عطا آیا“ اسی طرح سونے جاگنے اور کھانے پینے میں بھی ان کا سلوک تقلید نہیں اجتہاد ہے، مثلاً اپنے سونے اور جاگنے کے اوقات کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”سوچتا ہوں تو زندگی کی بہت سی باتوں کی طرح اس معاملہ میں بھی ساری دنیا سے اٹھ چال

میرے صدمے آئی، دنیا کے سونے کا جو وقت صبح بہتر ہوا وہی میرے لیے بیداری کی اہلی پونجی ہوئی، لوگ ان گھڑیوں کو اس لیے عزیز رکھتے ہیں کہ میٹھی زندگی کے مزے لیں، میں اس لیے عزیز رکھتا ہوں کہ بیداری کی تلخ کامیوں سے لذت اندوز ہوتا رہوں۔

جلوت سے بیزاری اور خلوت سے یہ لگاؤ فطری ہے جس کو کرسچ پیڈ انہیں کیا جاسکتا، ”ابتدائی طبیعت کی افتاد کچھ ایسی واقع ہوئی تھی کہ خلوت کا خواہاں اور جلوت سے گریزاں رہتا تھا۔ یہ ظاہر ہے کہ زندگی کی مشنولیتوں کے تقاضے اس طبع وحشت سرشت کے ساتھ نبھائے نہیں جاسکتے، اس لیے برتھلف خود کو انجمن آرائیوں کا جو گربانا پڑتا ہے، مگر دل کی طلب ہمیشہ بہانے ڈھونڈتی رہتی ہے، جو اس ضرورت کے تقاضوں سے مہلت ملی اور وہ اپنی کام جونیوں میں لگ گئی۔“

طبع وحشت سرشت کی یہی سرشت انہیں عمومیت سے الگ کرتی ہے، غبارِ خاطر کے مکتوبات میں بار بار یہ احساس ملتا ہے کہ مولانا کی زندگی اور عوام کی زندگی میں کوئی مساوی حقیقت مشترک نہیں، اسی افتاد طبیعت کے ہاتھوں وہ ہمیشہ طرح طرح کی بدگمانیوں کے مورد رہے لیکن طبیعت کا یہ سانچہ اتنا پختہ ہو چکا تھا کہ اسے توڑا تو جاسکتا تھا مگر موڑا نہیں جاسکتا تھا، انہیں اس بات کا خود بھی احساس تھا لیکن اپنے ذہنی وجود کو عوام کی عمومیت سے ملا نہیں سکتے تھے۔

طبیعت کی بے میل افتاد فکر و عمل کے کسی گوشہ میں بھی وقت اور رسم کے پیچھے نہ چل سکی، اسے وجود کا نقص کیے، لیکن یہ ایک ایسا نقص تھا کہ جو روز ازل سے طبیعت اپنے ساتھ لائی تھی، لوگ کھاتے ہیں تو مرزا نہیں مٹا، تاہم اس بے مرزگی پر بھی اپنی قیمت ہمیشہ گراں رہی، لوگ

جاننے ہیں کہ مرزا لے یا نہ لے یہ جنس ارزاں نہیں ہو سکتی،

تساع من کر نصیبش بسیار ازانی

..... جس جنس کی بھی مام مانگ ہوئی وہ میری دکان میں جگہ نہ پاسکی، لوگ بازار میں ایسی چیز دھونڈ کر لائیں گے جن کا واسطہ عام ہو، اوروں کے لیے پندہ و انتخاب کی جو علت ہو وہ میرے لیے ترک و اعراض کی علت بن گئی، انھوں نے دکانوں میں ایسا سامان سمجایا جس کے لیے سبکے ہاتھ بڑھیں میں نے کوئی چیز ایسی رکھی ہی نہیں..... لوگ بازار میں دکان لگاتے ہیں تو ایسی جگہ دھونڈ کر لگاتے ہیں کہ جہاں خریداروں کی بھرپور تگتی ہو، میں نے جس دن اپنی دکان لگائی تو ایسی جگہ دھونڈ کر لگائی جہاں کم سے کم کاکھوں کا گدہ ہو سکے..... مذہب میں، ادب میں، سیاست میں، فکر و نظر کی عام راہوں میں جس طرف بھی نکلنا پڑا کیلنا نکلنا پڑا کسی راہ میں بھی رقت کے قانون کا ساتھ نہ دے سکا۔

خلوت کی محفل آرائیوں سے مولانا کو جب بھی باہر نکلنا پڑتا ہے تو انھیں ایک طرح کی تنہائی اور بے چارگی کا احساس ہوتا ہے، اس بے چارگی اور درماندگی میں توازن پیدا کرنے کے لیے وہ ایک فلسفہ سود و زیاں کا سہارا لیتے ہیں، اور ایک مقام پر اپنی ذہنی زندگی کے سوز و گداز کو اس شاعرانہ انداز میں واضح فرماتے ہیں:-

”جب لوگ کا مجھویں اور خوش و قتیوں کے پھول چن رہے تھے تو ہمارے جھے میں تنہاؤں اور حسرتوں کے کانٹے آئے، انھوں نے پھول چن لیے اور کانٹے چھوڑ دیے۔ ہم نے کانٹے چن لیے اور پھول چھوڑ دیے۔“

پھر اس کیفیت کی تعلیل اپنے فلسفیانہ انداز میں اس طرح کرتے ہیں کہ

”اس بارگاہ سود و زیاں کی کوئی عشرت نہیں جو کسی حسرت سے پیوستہ نہ ہو یہاں زلال صافی کا کوئی جام نہیں بھرا گیا جو درد و کدورت اپنی تہ میں درکھتا ہو، بادہ کامرانی کے تعاقب میں ہمیشہ خمار کا می لگا رہا اور خندہ ہمارے کچھ ہمیشہ گریہ خزاں کاشیوں پر ہوا۔“

مولانا کا یہ فلسفہ اسود و زیاں اور زندگی بسر کرنے کا ایک مخصوص طریقہ ان کی جینیں اور لبہ فطرت کا نتیجہ تھا۔ وہ اپنے زمانہ سے بہت پہلے پیدا ہوئے تھے۔ ان کے خیالات کا ساتھ دینے بلکہ اس کو سمجھنے والے بہت کم تھے، ورنہ اپنی سطح سے نیچے اتر سکتے تھے اور نہ عام لوگوں کے خیالات سے سمجھوڑ کر سکتے تھے۔ اس لیے اس دنیا میں رہ کر بھی اپنے کو اجنبی اور تنہا محسوس کرتے تھے۔ اس اجنبیت اور تنہائی کا احساس کبھی کبھی ان میں افسردگی اور دل گرفتگی پیدا کر دیتا تھا۔ ان کے خیالات کی طرح ان کی خودی کا دھج بھی بہت اونچا تھا جس کی سرحد کب تک پہنچ جاتی ہے۔ ان کے دل پر کچھ بھی گزر جائے دوسروں کو اس کا احساس نہ ہونے دیتے تھے اور انتہائی کرب و اذیت کی حالت میں بھی ان کے وقار اور تکبر میں زرق آتا تھا۔ اس بارہ میں یونان کے قدیم طبقہ اشراقیہ سے بھی اونچے تھے۔ اس زالی فطرت کی بنا پر انھوں نے زندگی کو خوشگوار بنانے کے لیے اپنا الگ فلسفہ زندگی بنایا تھا جس کے باہر وہ بہت کم نکلتے تھے۔ ان کی اس فطرت اور فلسفہ کی جھلک ان کی اکثر تحریروں میں نظر آتی ہے، دنیاوی تعلقات میں ان کی زندگی کا سب سے بڑا حادثہ انکی اہلیہ کی موت ہو۔ جو ان کے ایام اسیری میں ہوئی تھی، دیکھیے اس حادثہ کو وہ کس خود رازی اور وقار کے ساتھ برداشت کرتے ہیں، لکھتے ہیں:

جیلر اخبار لیکر سید حامیرے کمرے میں آتا ہے۔ جوں ہی اس کے دفتر سے نکلنے اور چلنے کی آہٹ شروع ہوتی ہے، دل دھڑکنے لگتا ہے کہ نہیں معلوم آج کیسی خبر اخبار میں لے گی لیکن پھر میں فوراً چونک اٹھتا، میرے صوفے کی پیٹھ دروازہ کی طرف تھی، اس لیے جب تک ایک آدمی اندر آ کر سنے کھڑا نہ ہو جائے۔ میرا جہرہ نہیں دیکھ سکتا۔ جب جیلر آتا تھا تو میں حسب معمول مسکراتے ہوئے اشارہ کرتا تھا کہ اخبار میل پر رکھ دے اور پھر کھنے میں مشغول ہو جاتا کہ گریا اخبار دیکھنے کی کوئی جلدی نہیں! میں اعتراف کرتا ہوں کہ یہ ساری ظاہر واریاں دیکھا دے ایک بارٹ تھیں جس سے دماغ کا ایک مغرورانہ احساس کھیلتا رہتا تھا، اور اس لیے کھیلتا تھا کہ

کہیں اس کے دامن صبر و قرار پر بے حالی اور پریشان خاطر ہی کا کوئی دعبہ نہ لگ جائے.....

بالآخر ۱۹ اپریل کو زہرِ غم کا یہ پایہ لرزہ ہو گیا۔

دماغ کا یہی مزدور انداحاس ہے جو انھیں ظاہر واری بھی اختیار کرنے پر مجبور کرتا ہے، یہ ان کا زندگی بسر کرنے کا طریقہ ہے، اور اس کی تاویل وہ مختلف طریقوں سے مختلف موقعوں پر کرتے رہتے ہیں، ایک جگہ لکھتے ہیں:-

”انسان کا اعلیٰ عیش و مرغ کا عیش ہے جسم کا نہیں، میں لذت سے ان کا دماغ لیتا ہوں جسم ان کے لیے چھوڑ دیتا ہوں..... اور غور کیجئے تو یہ بھی ہمارے دہم و خیال کا آئینہ ہے کہ سر و سامان کا ہمیشہ اپنے سے باہر ڈھونڈتے رہتے ہیں، اگر یہ پروہ فریب ہٹا کر دیکھیں تو صاف نظر آجائے کہ وہ ہم سے باہر نہیں خود ہمارے اندر موجود ہے۔“

مولانا کی غنیمت نے ان کے لیے جو راہنیں کی تھی وہ اس سے ہٹنے کے لیے کبھی تیار نہیں ہوئے اپنے مزاج کی اس کیفیت کو مثالوں سے بھی واضح کر دیتے ہیں، مثلاً سگریٹ پینے اور ترک کرنے والا واقعہ، ایک مرتبہ گرفتاری کے وقت سگریٹ نہ پینے کا راہ کر لیا، تو باوجود تمام آسانیوں کے پھر قید کے زمانہ میں نہیں بیا، راہائی کے وقت جیلر نے سگریٹ پیش کیا تو اسی بے نیازی سے اسے قبول کر لیا جس بے نیازی سے دو سال قبل اسے ترک کیا تھا،

یقین کیجئے کہ جس درجہ عزم کے ساتھ دو سال پہلے سگریٹ ترک کیا تھا، اتنے ہی درجہ

کی آمادگی کے ساتھ یہ پیکشیں بھی قبول کر لی تھی، نہ ترک میں دیر لگی تھی نہ اب اختیار میں جھجک

ہوئی، نہ محرومی پر ماتم تھا، نہ حصول پر نشاط، ترک کی تلخ کامی نے جو مزہ دیا تھا وہ اب

اختیار کی حلاوت میں محسوس ہونے لگا تھا..... ترک و اختیار دونوں کا نقشِ عمل

اس طرح بٹھائے کہ آلودگیاں دامن ترکہ رویں، مگر دامن بکڑہ سکیں، اس راہ میں کانٹوں

زندگی کے لازوال قانون اور مظاہر کو جن گہری نگاہ سے دیکھتی ہو اس کا اندازہ غبارِ خاطر کے اور اگیا جاسکتا ہے۔ اس فلسفیانہ نگاہ سے مولانا کی کوئی تحریر خالی نہیں، چڑے چڑیا کی کہانی ہو یا اور سگریٹ کا ذکر، قید و بند کا معاملہ ہو یا آتش و خمر کا افسانہ، مشاہدہ فطرت ہو یا مرقعہ نگا سارے تاثرات ان کی طبعِ حساس پر ایک ہی طرح کا نقش چھوڑتے ہیں، اور انھیں زندگی، مظاہر میں صرف حق و باطل اور خیر و شر کی کارفرمائی اور بنو آدم کی نظر آتی ہو، یہی احساسِ بھ مذہب میں بھی خاندانی عقائد کی کورانہ تقلید سے الگ کرتا ہے، وہ قدامت پرستوں کی اندھی تہ اور تہجد و پرستوں کی سطحی عقلیت و دونوں سے الگ اپنی ایک راہ نکالتے ہیں جبکہ ذکرِ غبارِ خاطر میں

”مسلم ہوا کہ اختلافِ نزع کی ان متعارض راہوں میں اور خیالات و اوہام کی ان گہری تاریکیوں

کے اندر ایک روشن اور تطہی راہ بھی موجود ہے جو یقین اور اعتقاد کی منزل تک چلی گئی جو... جب

موروثی عقائد کے عبود اور تقلیدی ایمان کی پٹیاں ہماری آنکھوں پر بندھی رہتی ہیں ہم اس

کا سراغ نہیں پاسکتے لیکن جو نہی پٹیاں کھلے لگتی ہیں، صاف دکھائی دینے لگتا ہو کہ راہِ نہ تو

دور تھی اور نہ کھوئی ہوئی تھی۔ یہ خود ہماری چشم بند تھی جس نے ہمیں عین روشنی میں گم کر دیا تھا۔“

اگر زندگی کی ان فلسفہ طرازیوں اور حق و باطل کے معرکہ سے الگ ہو کر بھی غبارِ خاطر کے اور

نظر ڈالی جائے تو مولانا کے ادب کے بعض نئے گوشے اور بالکل نئے پہلو نظر کے سامنے آتے ہیں، مثلاً

کی کہانی میں چڑیا کے بچے کی خود شناسی کے علاوہ جسے اقبال کی زبان میں خودی کا نام دیا جاسکتا

بھی بہت کچھ ہے، اس میں واقعہ اور جزئیات نگاہی کے حیرت انگیز مرقعے ملتے ہیں، اور ساتھ ہی

کی دلکشی بھی ان میں موجود ہے، مولانا نے ایک مکتوب میں کرہ ہوا کے ان سیلانیوں سے راہ

کرنے اور ان آہوانِ وحشی کو رام کرنے کی جو رواد لکھی ہے وہ مرقعہ نگاہی کی بہترین مثال ہے،

نام انھوں نے قلندر اور چڑیا کا موتی لکھا، قلندر کی جرأتِ زمانہ کے پہلو پہلو وہ موتی کے سراپا کی یوں

”چھریا بدن، نکستی ہوئی گردن، مخروطی دم اور گول گول آنکھوں میں ایک عجیب طرح کا بون ہوا
 بھولا پن، جب وار چنگے اُسے گی تو ہر داز پر میری طرت دکھتی جا ئیگی، ہم دونوں کی زبانی خاموش رہتی ہے۔“
 مگر نگاہیں گویا ہوتی ہیں، وہ میری نگاہوں کی بول سمجھنے لگی ہو اور میں اسکی نگاہوں کو پڑھنا سیکھ رہا ہوں،
 بہر حال اس موقع پر بھی اسکی بیاختہ نگاہوں نے مجھ سے کچھ کہا اور بغیر کسی جھجک کے جت لگا کر انکو
 کی جڑ پر کھڑی ہوئی اور دونوں پر چوٹ مارنا شروع کر دیا، یہ چوٹیں نہیں تھیں نہ شکر کی ٹوک تھی جو اگر جاتی
 تو ہتھیلی کے آ رہا ہو جاتی، مگر صرف جڑ کے لگا کر رک جاتی تھی۔

ایک ناول کا ریزی لکنا تو نہ خودم ہرزخم تو محتاج بہ زخم و گرم کردم

ہر مرتبہ گردن موڑ کر میری طرت دکھتی بھی جاتی گویا پوچھ رہی تھی کہ درد تو نہیں ہوتا۔“

یہ مولانا کے ادب کا بالکل نیا پہلو ہے حقیقت یہ ہے کہ مولانا میں ایک شاعر اور آرٹسٹ کی روح کا
 دوسرا زور اضطراب بھرا ہوا ہے، اور یہ روح انکی شخصیت اور انفرادیت بطوریں غبارِ خاطر کے صفحہ
 جلوہ فرما نظر آ جاتی ہے، ایک مکتوب میں اپنے شاعرانہ وجدان کو اس وارفتگی سے بیان فرماتے ہیں :-

”رات کو ستارے کیکرتاج چلا جاتا اور اسکی چھت پر جہنا کے رخ بیٹھ جاتا، پھر جہنی جانہ فی سببے لگتی

ستارہ کوئی گت چھیر دیتا اور اس میں محو ہو جاتا، کیا کہوں اور کس طرح کہوں کہ قرب تحصیل کیسے کیسے جلوے

ان ہی آنکھوں کے سامنے گزرتے ہیں..... رات کا سناٹا، ستاروں کی چھاؤں، ڈھلتی جانہ فی او

پرل کی بھیگی رات، چاروں طرف تاج کے منار سے سراٹھائے کھڑے تھے، برجیاں دم بخود بھی تھیں

یہ میں جانہ فی سے دھلا ہوا مری گنبد اپنی کرسی پر بے حس و حرکت تھیں تھا، نیچے جہنا کی روپلی جڑ

بل کھا کھا کر دوڑ رہی تھیں اور اوپر ستاروں کی ان گنت نگاہیں حیرت کے عالم میں تھیں تاکہ ہی تھیں، نور و ظلمت

کی اس بی بی فضا میں اچانک پردہ ہائے ستارے ناہائے بے حرف اٹھتے اور ہوا کی لہروں پر بے کد

تیرنے لگتے، آسمان سے تارے چھڑ رہے تھے اور میری انگلی کے رنجوں سے نئے..... کچھ دیر فضا بھی رہتی

گریبان لگا کر خاموشی سے سن رہی ہے، پھر آہستہ آہستہ تماشائی حرکت میں آنے لگے، چاند بڑھنے لگتا
 یہاں تک کہ سر پر اکھڑا ہوتا، تارے دیدے چھاڑ چھاڑ کر کٹنے لگتے، دختروں کی ٹہلیاں کیف میں
 جھونے لگتیں، رات کے سیاہ پردوں کے اندر سے عناصر کی سرگوشیاں صفا سنائی دیتیں، بار بار
 کی برجیاں اپنی جگہ سے ہل گئیں اور کتنی ہی مرتبہ ایسا ہوا کہ منارے اپنے کاندھوں کی جنبش کو نہ
 سکے، آپ باور کریں یا نہ کریں مگر واقعہ یہ کہ اس عالم میں میں نے برجیوں سے باتیں کی ہیں اور جب
 آج کے گنبدِ خاموش کی طرن نظر اٹھائی ہے تو اس کے لبوں کو ہلکا پایا ہے،

تو میندار کہ اس قصہ زخود می گویم گوش زد یک لہم آکر آوازے ہست

انشاء اور مکتوب نگاری کے نقطہ نظر سے ممکن ہے محدود حقیقتوں میں غبارِ خاطر کے مکاتیب
 زیادہ وقت نہ رکھتے ہوں، لیکن اگر خطوط سے انسانی نفسیات کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے تو یقیناً ان
 اوراق کے غبارِ رنگیں میں مولانا کی شخصیت بڑی حد تک بے نقاب نظر آتی ہے، انکی انانیت اور انانیت
 روشنی عام سے ان کی بے گانگی، زندگی کی خوشی اور ناخوشی سے فلسفیانہ بے نیازی، مطالعہ فطرت،
 مشاہدہ کائنات، فلسفہ اور مذہب کے بارے میں مجتہدہ خیالات و افکار، مرقع اور جزئیات نگاری،
 طنز و مزاح، بہت عزیمت، غرض کیا ہے جو ان صفحات میں نہیں ہے، یہ ایک طرح کی غودونشت
 سو انجمی ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ مولانا کی افادہ طبع کو سمجھنے کے لیے 'غبارِ خاطر' کا مطالعہ
 نہایت ضروری ہے، اس میں ہم خیالات کی وہ رفعت و نزاکت اور ادب اور آرٹ کے وہ نمونے ملتے
 جو مولانا کو ایک بڑے آرٹسٹ، ایک بلند پایہ ادیب، ایک عظیم مفکر و فلسفی منوانے کے لیے کافی ہیں،
 اور ان سے بھی نہایت جوتا ہو کہ سیاست اور مذہب کے خشک میدانوں کو قلم کی سحرکاری سے کس قدر دلکش و
 دلنریب بنایا جاسکتا ہے، ان تمام حقیقتوں سے 'غبارِ خاطر' کا اردو ادب میں اتنا بلند مقام ہو کہ اس
 بلند می کو سمجھنے کے لیے بھی بڑی دیدہ وری کی ضرورت ہے۔

سنارگانوں

مشرقی پاکستان کا ایک نمونہ شدہ علمی گہوارہ

از ڈاکٹر محمد صفیر حسن معصومی استاد شعبہ عربی و اسلامیات، ڈھاکہ یونیورسٹی

سنارگانوں جسے کبھی سبیراگرام کہا جاتا تھا، اس وقت قصبہ نرائن گنج ضلع ڈھاکہ کا ایک گننام گانوں ہے، بنگلوں کے عہد سے پہلے ہی گانوں بنگال کے مسلمان بادشاہوں کا مستقر اور حکمرانوں کا پایہ تخت تیرہویں نیز چودھویں صدی عیسوی تک صرف یہی نہیں کہ اس کا شمار بنگال کے بڑے شہروں میں ہوتا تھا، بلکہ جاوا، سماٹرا کے بحری راستے پر یہ ایک بڑا پورٹ اور کھمکتہ کے بجائے یورپ کا ایک بڑا بندرگاہ سمجھا جاتا تھا، یہاں سے بادبانی جہاز جزائر ہند، مصر و عراق سے آمد و رفت رکھتے تھے،

فاریج بنگال بختیار خلجی (المتوفی ۱۲۰۳ء) کے ایک جانشین سلطان غیاث الدین ایوز نے مشرقی بنگال کے ساتھ اس شہر کو شہرچہ میں فتح کیا، اور مغربی بنگال کی سلطنت کے ساتھ ملا لیا مسلمانوں کے عہد میں سنارگانوں کی شہرت کو چار چاند لگ گئے، یہاں کے خانے یا محل شہنشاہ اور شہنشاہ اپنی باریکی و نفارت میں دنیا بھر میں لاجواب کپڑے شہر ہوتے تھے، خطاطی، زرگری، سبکدہ اور دوسرے فنون لطیفہ کے ساتھ ساتھ بحری تجارتی تعلقات کے لیے بھی سنارگانوں مشہور تھا، چودھویں صدی کا مشہور افریقی سیاح ابن بطوطہ جب ہندوستان آیا تو ۱۳۴۲ء سے ۱۳۴۶ء تک بنگال کی سیاحت کرتا رہا، راست گاداں (دیہاتی)، ہوتا ہوا آسام پہنچا، اس وقت

کے مشہور بزرگ حضرت شیخ جلال الدین تبریزی سے سلطنت میں شرف اندوز ہوا، اور وہاں سے رخصت ہو کر کشتی میں سوار ہو کر سنارگانوں آیا، جہاں سے جہاز پر سوار ہو کر جاوا کی طرف روانہ ہوا۔^{۱۲} سرزمین بنگالہ کا صدر مقام ہونے کی وجہ سے سیاحوں کے علاوہ علماء و فضلاء نیز مشائخ و اولیاء، جوق در جوق سنارگانوں کی طرف کھینچے چلے آتے تھے، ان کے علاوہ یہ ایسے لوگوں کا ملجا و امی بن گیا جن کو اس وقت کی حکومت، دار الحکومت دہلی سے دور رکھنا چاہتی تھی، شہنشاہ دہلی غیاث الدین بلبن (۱۲۳۵ء - ۱۲۸۱ء) کے عہد میں بنجارا کے ایک جید عالم جن کا نام شرف الدین ابو توامہ تھا، سنارگانوں کو مقرر ہوا، یہ بڑے عالم، محدث اور فقیہ تھے، ظاہری اور باطنی علوم کے ساتھ ساتھ علم کیمیا، سیمیا، طلسم اور سحر جیسے علوم میں بھی کمال رکھتے تھے، ان کے سنارگانوں نے وجہ یہ ہوئی کہ جب یہ دہلی آئے تو ان کے علمی وقار و کرامات کے چرچے شہر میں ہونے لگے اور لوگ جوق در جوق ان کے حلقہٴ ارادت میں داخل ہونے لگے، ان کے بڑھتے ہوئے اقتدار کو دیکھ کر دہلی کے شہنشاہ کو خطرہ محسوس ہوا، اور ان کی جلا وطنی کے احکام صادر کرنے پڑے۔

۱۲ شیخ کے حالات کا صحیح پتہ اب تک دستیاب نہیں ہوا، سلطنت کے یہ شیخ "شاہ جلال جبر" کے نام سے مشہور ہیں، سہیل مین جس میں ان کے حالات ۱۸۵۹ء میں تحریر کیے گئے، اور جس میں ان کو اصلاً یعنی کہا گیا ہے ۱۱۷۱ھ اور ۱۲۱۱ھ کے دو مخطوطوں کے بیان پر مشتمل ہے، ابن بطوطہ کے ترجمہ میں سرسلٹن گب نے ان کو تبریزی بتایا ہے، شیخ عبدالحق محدث دہلوی بھی اخبار الاخیار میں ان کو تبریزی بتاتے ہیں، غوثی نے اپنی گلزار ابرار میں (ایشیا مینک سوسائٹی بنگال، فارسی مخطوطہ نمبر ۲۵۹) جس کی تاریخ تصنیف ۱۱۶۱ھ ہے، ان کو ترکستانی بتایا ہے (دیکھو جرنل ایشیا سوسائٹی آف پاکستان، ڈھاکہ جلد ۲ ص ۶۵) ۱۲ ابن بطوطہ بخلفہ انفا راج ص ۲۳۳، پیرس، جہذاتھ کلاہ ہسٹری آف بنگال نشر ڈھاکہ پونیورسٹی راج ص ۱۰۱ ۱۳ مخدوم شاہ شعیب: مناقب الاصفیا جیمہ مکتوبات ص ۳۳۸، سید عبدالحق: ترجمہ الخواطر ص ۱۶۳

شیخ شرف الدین ابوتو امہ نے فرمان شاہی کی تنظیم کی اور سنارگانوں کا رخ کیا۔ انکے ساتھ انکے پورے کنبہ کے علاوہ ان کے بھائی مولانا حافظ زین الدین بھی تھے۔ راستہ میں پٹنہ کے قریب ایک جگہ منیر میں جواب سنارگانوں کی طرح گناہم ہے اور اس وقت بڑی شہرت رکھتا تھا، پڑاؤ والا، یہاں ہمارے مشہور بزرگ حضرت مخدوم الملک شیخ شرف الدین احمد کے والد ماجد حضرت شیخ یحییٰ نے شیخ ابوتو امہ کی بڑی خاطر و مدارات کی اور ان کی علمی قابلیت سے اس قدر متاثر ہوئے کہ اپنے لڑکے شیخ شرف الدین کو شیخ کے ہمراہ سنارگانوں جانے کی اجازت دیدی، جہاں حضرت مخدوم الملک نے اپنی تعلیم و تربیت کی خاطر بائیس سال گزارے۔

حضرت شیخ ابوتو امہ سنارگانوں میں ۱۱۶۵ھ مطابق ۱۷۵۲ء میں پہنچے۔ ایک مدرسہ اور ایک خانقاہ کی بنیاد لی، جہاں طلباء اور مریدین کی تربیت میں تقریباً ۱۵ تک مخدوم حیات مشغول رہے۔ اگرچہ ہمیں اس وقت کی علمی سرگرمیوں کا حال بہت کم معلوم ہو سکتا ہے مگر اتنا ظاہر ہے کہ مولانا ابوتو امہ کے بھائی جو حافظ قرآن اور عالم دین تھے وہ بھی ہمراہ آئے تھے۔ اور ان کی علمی کاوشیں اور خدمات بھی کسی طرح قابل فراموش نہیں، بنا بریں ذیل میں چند تاریخی شخصیتوں کا ذکر کیا جاتا ہے کہ ان کے حالات زندگی سے سنارگانوں کے علمی خدمات کا کچھ اندازہ ضرور ملتا ہے۔

سنارگانوں میں شیخ ابوتو امہ کے شاگرد اور داماد حضرت مخدوم الملک شرف الدین احمد منیری رحمہ اللہ بائیس برس تک علوم کی تحصیل کے لیے ٹھہرے رہے، حضرت مخدوم کے علمی سحر کا اعتراف دہلی کے سلطان الاولیاء حضرت نظام الدین رحمۃ اللہ علیہ کو بھی تھا، جب حضرت مخدوم محبوب الہی سلطان الاولیاء کی خدمت میں ارادت کی غرض سے پہنچے تو حضرت محبوب الہی نے مخدوم کی شان میں اپنے مصاحبین سے فرمایا "سیر غریب، نصیب دامنیت"۔ (یعنی ایک بڑے سیر غریب ہیں لیکن ہمارے جال میں پڑنے والے نہیں ہیں)۔

بہ مخدوم شاہ شعیب مناقب الاعفیاء، ضخیمہ مکتوبات مہدی ص ۶۶، سیر غریب، ص ۱۹، ۱۸

حضرت سلطان الاولیاء کو اپنے روحانی مقصد سے معلوم ہو چکا تھا کہ محمد المملک شیخ نجیب الدین فرود کے مرید و خلیفہ ہونے والے ہیں۔

مشہور فقہی فتویٰ نامہ شیخ ابو توام کی علمی حیثیت کی وہ سری شہادت ہے، یہ فتویٰ جیسا کہ اشعار سے ظاہر ہے، ۳۹۰ھ میں جہادی الادبی کئے پند رہویں دن اعتقاد کو پہنچی، اس میں ایک نسخہ اسی اشعار اور اس باب ہیں۔ اس تاریخ کی رو سے اس میں شبہ نہیں کہ یہ نظم سنارگانوں میں لکھی گئی۔

محمد المملک شیخ شرف الدین منیری شیخ ابو توام کے بڑے مایہ ناز شاگرد تھے، محمد دم صاحب شیخ صاحب تفسیر، حدیث، فقہ، تصوف اور دوسرے اسلامی علوم کی تحصیل تقریباً بائیس برس تک کرتے رہے، محمد دم المملک کے تعلیمی انہماک کا یہ عالم تھا کہ جب تک انھوں نے اپنی تعلیم سے فراغت نہ کر لی، اپنے گھر سے بھیجے ہوئے خطبہ کو لکھ کر بھی نہ دیکھا، تاکہ ایسا نہ ہو کہ کسی خبر سے دل کو کھین ہو اور نرشت و خاندین غل و افق ہو، محمد دم المملک جب اپنی تعلیم ختم کر چکے تو گھر سے آئے ہوئے خطوط کو پڑھنا شروع کیا، جن سے ظاہر ہوا کہ ان کے والد ماجد شیخ یحییٰ گیارہویں شعبان ۳۹۰ھ مطابق ۱۲۹۱ء کو انتقال کر چکے تھے، اس خبر سے سخت پریشان ہوئے اور است و سے اجازت لیکر اپنی بیوہ ماں کی تسلی و تشفی کے لیے سنارگانوں سے چل پڑے۔

یہ فتویٰ کے بعض اشعار یہ ہیں :

فقہ را برد نظم پوشیدم
لایق روزگار اصحاب است
نیم اور در جہاں بہر طرف است
در خراساں علوم مکتبش

من بقدر مجال کو شیدم
صدہفتاد بیت دوہ باب است
ابن ترایا دگار از شرف است
از بخارا است مولد و نسبش
تاریخ تصنیف ذیل کے اشعار سے ظاہر ہو،

از وفات رسول تا امسال
بود کاین نظم گشت مستکمل
باز گویند دور سازندہ

نود و سہ ہفت شش صد سال
نیمہ از جہادی الاول
رحمت حق نشانہ رخا سندہ

حضرت مخدوم الملک کو احادیث پر بڑا عبور حاصل تھا۔ ان کے خطوط و ملفوظات جن کے کئی مجموعے شائع ہو چکے ہیں اس بات کا پتہ دیتے ہیں کہ ان کے زیر مطالعہ صحاح ستہ میں سے صحیح بخاری، صحیح مسلم، جامع صغیر، منہ ابوعلی، مشارق الانوار، شرح مصابیح اور احادیث کے دوسرے مجموعے رہ چکے تھے۔

حضرت مخدوم الملک کو سنت نبویؐ کے مطابق عمل کرنے کا بڑا اہتمام تھا۔ چنانچہ آپ نے جیسا کہ خود ان کی کتاب خوان پرندت سے ظاہر ہے۔ تربوز صرت اس لیے نہیں کھایا کہ ان کو یہ علم ربوبی کہ حضور رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے تربوز کس طرح تناول فرمایا۔ حضرت مخدوم الملک کے خلفاء امام مظفر ملکی اور حسین نوشہ تو حید بہار کے بڑے محدث شمار ہوتے ہیں۔

دوسرے مشہور صاحب علم بزرگ جو سنارگانوں میں رونق افروز ہوئے، وہ شیخ علاء الحق پندوی المتوفی ۱۲۸۵ھ مطابق ۱۸۶۸ء ہیں، ان کا شمار بنگال کے بڑے بزرگوں میں ہے، حضرت نظام الدین محبوب الہی کے شاگرد و مرید شیخ اخئی سراج سے ارادت رکھتے تھے، اور عوام میں بڑی داود و ہش سے کام لیتے تھے، اس وقت کے غور مختار حاکم بنگال سکندر شاہ دزاہ حکومت ۱۲۸۵ء۔ ۱۲۸۹ء کو ان کی بڑھتی ہوئی شہرت سے خوف و امنگیں ہوا، اور شیخ کو سنارگانوں کی طرف جلا وطن کر دیا۔ سنارگانوں میں شیخ کی سرگرمیاں اور بڑھ گئیں، ان کا نگر خانہ یہاں بھی کھلا رہا، اور وہیں کی تبلیغ و اشاعت کا کام بہ طور جاری رہا، عوام کی خوش عقیدگی و دوچند ہو گئی، اس لیے کہ سنارگانوں میں بظاہر شیخ علاء الحق کی آمدنی کے ذرائع سد و تھے، مگر ان کے اخراجات میں کوئی کمی نہ پہلی، بلکہ انکی ریادہ اور بڑھ گئی۔

۱۔ رسالہ سنار غلام گدھ ج ۳ ص ۲۹۵ کے خوان پرندت، مجلس سوم ص ۷۵ ایچ بلوکن (H. Blochman)؛
 ۲۔ Geography and History of Bengal، دیکھو جی وائی ایس ایمک سوسائٹی آف بنگال، ۱۳۵۸ء؛
 ۳۔ ۲۶۱، شیخ عبدالحق؛ اخبار الانوار ص ۱۳۹ کے ہسٹری آف بنگال ج ۲ ص ۱۱۳؛ نیز اخبار الانوار ص ۱۳۵

سنار گائون میں ان ہی جیسے بزرگوں کے مساعی سے لوگ گروہ درگروہ ملتے، اسلام میں داخل ہونے لگے اور یہاں کے علمی و دینی خدمات کا یہ اثر ہوا کہ تربیتی کے جگہ بزرگ خضر خان نے اسلامی علوم کی تعلیم و اشاعت کے لیے ۱۹۰۳ء میں تربیتی میں ایک مدرسہ قائم کیا، اور پندرہ سال کے بعد دوسرا مدرسہ دارالبحررات کے نام سے سات گائون (دہلی) کے باجکڈار سردار شہاب الدین خضر خان جہاں کے ہاتھوں قائم ہوا، اس وقت سلطان شمس الدین فیروز شاہ ۱۹۰۳ء مطابق ۱۳۲۲ھ کی حکومت کا زمانہ تھا۔

ڈاکٹر جے۔ وائز (J. W. W. J.) کے بیان کے مطابق چودھویں صدی مسیحی میں سنار گائون ذی علم اور معتدربستیوں کے لیے بڑی شہرت رکھتا تھا، چنانچہ مشہور راجہ جیت مل نے اسلام قبول کیا اور جلال الدین نام اختیار کیا تو مذہبی تعلیم حاصل کرنے کے لیے شیخ علاؤ الحق پندوی کے پوتے شیخ نور قطب عالم کے بیٹے شیخ زاہد کو سنار گائون سے بلوایا، جو نہ صرف بادشاہ کو اسلامی رسوم و تعلیمات واقف کرنے کو مامور ہوئے تھے، بلکہ انتظامی امور میں بھی بادشاہ کے دست راست تھے۔

سنار گائون کے جنگل اور کھنڈر آج بھی اس بات کے شاہد ہیں کہ یہاں صوفیوں اور درویشوں کی سیکڑوں گدیاں اور کیے تھے، ملا نہر بخاں اور ملا مبارک کی مسجدوں کے کتبے اس بات کا پتہ دیتے ہیں کہ ان کے بانی، کم از کم ملا مبارک "مالک الاسماء والہونراء وقدوة الفقهاء والحدثین" جیسے القاب یاد کیے جاتے تھے، ان مسجدوں کی تعمیر بالترتیب ۱۹۲۵ء اور ۱۹۲۹ء میں ہوئی تھی۔

اس سلسلے میں سنار گائون کے خود مختار مجدد و غیاث الدین اعظم شاہ (زمانہ حکومت ۱۳۶۶ء تا ۱۳۸۶ء) کا مشہور واقعہ بیان کرنا ضروری ہے کہ اس وقت کے ادبی میلان اور شعروشاعری کے ذوق پر دشمنی پڑتی تھی۔

لے ہنری آئن بنگل ج ۲ ص ۵۵، ۵۶، ۵۷ دیکھو جرنل آئن رائل ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگل ج ۴ ص ۸۵

ص ۱۲۵ جرنل رائل ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگل، ۱۹۰۳ء ص ۲۹۵ نیز نمونہ اعظم کدھج ۲ ص ۲۳۸ مضمون حکیم حبیب الرحمن، بنگل میں علم حدیث ۱۹۰۳ء بعض محققین (جیسے مرحوم محفوظ الحق) کو اس واقعہ کی صداقت میں شبہ ہے جو جسکی بنیاد ہے کہ خواجہ حافظ کا انتقال ۱۳۰۰ء میں ہوا اور اٹھارہ سال بعد ۱۳۱۹ء میں غیاث الدین اعظم شاہ

ایک بار بادشاہ سلامت قضا کار بیاڑ پڑے، درباری اطباء نے جواب دیا، نا امید ہی کی حالت میں بادشاہ کی خواہش ہوئی کہ اس کی محبوب ترین لونڈیاں تہہ بگل اور لالہ اس کو نہلائیں، اس غسل سے بادشاہ کو صحت ہو گئی، یہ لونڈیاں بادشاہ کی اور زیادہ منظور نظر ہو گئیں ہرم کی ہنگامات اور دوسری لونڈیوں کو حسد ہوا، اور ان تینوں لونڈیوں کا نام غلامہ پڑ گیا، بادشاہ کو جب انکی چھڑ چھاڑ کی خبر ہوئی تو ناگہانی طور پر یہ موزوں مصرعہ زبان سے نکل پڑا

ع ساقی حدیث سرو دگل ولالہ می رود

(یعنی اے ساقی! سرو دگل اور لالہ کی باتیں ہو رہی ہیں، مگر ہزاروں کوششوں پر بھی دوسرا مصرعہ نہ بن سکا، دربار کے شعراء بھی عاجز رہے، یہ زمانہ تھا خواجہ حافظ شمس الدین حافظ شیرازی کی جن کی شہرت بنگال تک پہنچ چکی تھی، بادشاہ نے اپنا ایک سفیر تحفوں کے ساتھ خواجہ حافظ کے پاس بھیجا، اور بنگال آنے کی دعوت دی، خواجہ نے بڑھاپے کا علاج کیا، اور مصرعہ مذکور پر رات بھر میں ایک غزل لکھ کر سفیر کے حوالہ کیا۔ دوسرے مصرعہ میں خواجہ نے محض اپنی جولانی طبیعت سے سرو دگل ولالہ کو 'ثلاثہ غلامہ' سے تعبیر کیا ہے۔ ع

دیں بحث بالثلاثہ غلامی رود

(اور یہ بحث تینوں غسل دینے والیوں میں جاری ہے)، حافظ کی غزل کے اشعار خود بتاتے ہیں کہ یہ غزل بنگال بھیجی گئی تھی اور ایک رات میں کسی گئی تھی، مقطع میں سلطان غیاث الدین

(بقیہ ماثیہ ص ۷۰)، بنگال کے تخت پر چٹکن ہوا، پھر یہ کچھ کچھ سمجھا جائے کہ غیاث الدین نے حافظ کو دعوت بھیجی، لیکن حقیقت یہ ہو کہ غیاث الدین عظیم شاہ نے جو سکند شاہ کا بیٹا اور الیاس شاہ کا پوتا تھا، انچوپا بنات کر کے

میں سنار گاؤں میں اپنی فودختہ کی کا اعلان کیا اور شرقی بنگال کو اپنے اقتدار میں رکھا اور قسطنطنیہ میں اپنے باپ کے مرنے پر سارے بنگال کا حکمران بن بیٹھا، دیکھو ہٹری آٹ بنگال ج ۷۔ بنا بریں سلطان غیاث الدین کا خواجہ حافظ کو غلامہ دینا ناممکن نہیں سمجھا جاسکتا۔ صغیر

کا نام موجود ہے،

شکر شکن شونہ ہندو طیان ہند زیر قند پارسی کہ بر بنگالہ می رود
 طی مکان سبین و زماں و سلوک شعر سائیں طفل یک شبہ رو یکا لہ می رود
 حافظ شوق مجلس سلطان غیاث دین خاش مشوکہ کار تو از نالہ می رود
 توجہ ہے: ”ساری ہند کی طوطیاں خوش کلام ہوں گی، اس فارسی غزل سے جو بنگالہ جا رہی ہے“
 شعر کی رفتار مکان اور زمان کے طے کرنے میں دیکھ کر یہ ایک رات کا بچہ ایک سال کی راہ میں جا رہا ہے
 اے حافظ! سلطان غیاث الدین کی مجلس کے شوق سے خاموش مت ہو، اس لیے کہ تیرا کام نالو
 زراہی ہی سو نکلتا ہے۔“

اس واقعہ سے یہ بھی عیاں ہے کہ بنگال کے تاجدار علم و ادب سے بے انتہا شغف رکھتے تھے،
 اور ان کی سرپرستی میں بڑی اولوالعزمی دکھاتے تھے۔

سنارگانوں کی علمی اور ثقافتی عظمت اس وقت سے باقی رہی جبکہ ۱۶۷۱ء میں اس کے
 آخری خود مختار تاجدار موسیٰ خاں کو منسل شہنشاہ جہانگیر کے حاکم بنگالہ اسلام خاں کے آگے شکست
 ہوئی، مغلوں کے ماتحت و تاراج کے بعد تو مگھ نے اس کی رہی سہی عظمت کو خاک میں ملا دیا۔

گلمائے پریشان

آر اسٹہ الیاس احمد (ریٹائرڈ ڈسٹرکٹ جج) ضخامت ۸۰۰ صفحات

تقریباً ۵ روپے ۵۰ پیسے، طے کا پتہ: کتابستان الہ آباد

”گلمائے پریشان“ فارسی اور اردو شعراء کے چوٹی کے کلام کا بے مثل گلدستہ ہے، آغاز عشق سے انجام
 تک جتنے مراحل پیش آتے ہیں، ان کے متعلق سرخیاں قائم کی گئی ہیں، اور چیدہ چیدہ متحد العنایین اشعار ہر سرسخت
 کے تحت میں تقدم اور تاخر کے لحاظ سے درج ہیں، ماحل محبت کی سرخیوں کے علاوہ خمریات، ندرہ بیات، اخلاقیات
 وغیرہ کے متعلق بکثرت سرخیاں ہیں، اگر کسی شعر کے متعلق کوئی لطیفہ ہے تو وہ بھی درج کر دیا گیا ہے، اساتذہ کرام
 کی تیس تھریں بھی کتاب میں شامل ہیں، اردو ادب میں یہ کتاب دلکش و دلہریب ضافہ ہوا، اہل ذوق ملاحظہ فرمائیں
 شنیدہ کے بودمانہ دیدہ

بھاکھا کا ایک عظیم المثال شاعر سید مبارک علی بلگرامی

از جناب عیت الحسن بننا انچارج بوبار سیکشن نیشنل لائبریری کلکتہ

برج بھاشا کے ان سلمان شعراء میں جنہوں نے اس زبان کو نکھارا اور سنوارا ہر ایک سید مبارک علی رمی بھی ہیں جو اپنے عہد کے ممتاز ترین شعراء میں تھے۔ مگر زمانہ کی ستم ظریفی دیکھیے کہ ادب کی تاریخ انکے ذکر پر قریب قریب خالی ہو، بہتوں نے ہندی شعراء و ادب کی تاریخ لکھی مگر مبارک کا تذکرہ نہیں بالکل میں اور کہیں برائے نام ہی نظر آتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ معلومات جو ان کے متعلق ملتی ہیں وہ بس سرفہرہ بن کر مبارک، بلگرام کے باشندہ تھے۔ ۱۸۷۵ء میں پیدا ہوئے، عربی فارسی کے جید عالم تھے، سنسکرت اور برج بھاشا پر بھی اہل زبان جیسی قدرت رکھتے تھے۔ اور برج بھاشا میں انکی دو تصانیف ”اکاشتک“ و ”زل شتک“ کے نام سے مشہور ہیں۔ اول الذکر میں زلف و گیسو کی تعریف ہو اور دوسرے میں تل کی تعریف ہو۔ دو ہے ہیں، ہر فرق طور پر چند کتب اور سوائے بھی ملتے ہیں — حد یہ ہے کہ خود بلگرام کی تاریخوں میں بھی مبارک کا ذکر یا تو بالکل مفقود ہو یا اگر کہیں ہو تو اتنا تشنہ کہ مذکورہ بالا بیان سے زیادہ کچھ حاصل نہیں ہو سکتا۔ تبصرۃ الناظرین جو شاید سادات، شرفاء، اور اہل علم بلگرامیوں کی ایک مستند تاریخ ہو، انکے ذکر سے خالی ہے۔ میر غلام علی آزاد بلگرامی نے اپنی کتاب سروآزاد میں متعدد ہندی گوسلمان شعراء کا تذکرہ کیا ہے، جس میں زیادہ تر بلگرام ہی کے لوگ ہیں، مگر مبارک کا ذکر اس میں بھی نہیں ہے، ان حالات میں ہیں ان ہی چند سطور پر قناعت کرنا پڑتی ہے، جو اوپر مذکور ہوئیں۔

مبارک کا سنہ پیدائش جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ۱۸۵۸ء ہے، یہ وقت تھا جب سلطنتِ عثمانیہ اپنے عروج پر تھی، عیش و عشرت کا دور تھا، زر و دولت کی فراوانی تھی، طاؤس و ربا کے فتنے تھے اور بادہ و ساغر کا چرچا تھا، مستحق کے خدو خال کی تعریف ہوتی تھی، کچھ کچھ کا بیان ہوتا تھا، سرایا، نگاری کار و راج عام تھا، اس لیے مبارک نے بھی اسی طبع آزمائی کی، اور ان کو فطری ذوق سخن، برج بھاشا پر پورا عبور تھا، اس لیے جب زبان کھولی تو بڑے بڑے کہنے مشقِ سخن و جو خیرت ہو گئے۔

بھاکھا کی شاعری کا سب سے پہلے پہلو اس کی ہندوستانییت ہو، یہ خالص ہندوستانی اور ملکی چیزیں پیش کرتی ہے، جو ایک ہندوستانی کو فطرتاً و لغزاً اور دلکش معلوم ہوتی ہیں، ہندوستانی ماحول، ہندوستانی تشبیہات اور استعارے، پھر سادگی، اور سادگی کا بیان مبارک کی شاعری میں خصوصیتیں بدرجہ اتم موجود ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان کی شاعری کا سرا یہ زیادہ نہ ہونے کے باوجود بھاشا کے درجہ اول کے شاعر مانے جاتے ہیں، ان کی دوسری نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ انہوں نے طویل اور اکتا دینے والی بحر و سحر اختیار کیا ہے اور چھوٹی چھوٹی بحر میں اسی قدرت اور سادگی سے جو کہہ ہیں کہ ان کے شاعرانہ کمال کا اقرار کرنا پڑتا ہے، ان کی اسی خصوصیت کے ان کے دوہوں کو عوم و خواں دونوں میں مقبول بنا دیا ہے، ایک شک و شبہ اس کے کچھ نمونے ملاحظہ ہوں،

اک شک | اک مبارک تی بدن لگی پریوں عشا کھوس نویں نسی من جون لکھو کلنچ پرتا
مینی محبوب کے چہرے پر بالوں کی ایک لٹ مٹی لگتی ہے، مبارک کہتے ہیں ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے مٹی پر خوش نویں نے ساغر بورد پر حوت "ت" لکھ دیا ہو۔

اک دور کہ جیسی ندی میسر مٹی لکے دیئے ہار اکتان کو بر جہت علی چھندا
بالوں کی ایک لمبی لٹ کو جو اس بت ہندی کے چہرہ پر لگتی ہے، دور سو تشبیہ دیتے ہیں اور اس عشا شفا کتابی چہرے کو ندی سے، میسر ناک کا ایک خوشنما زیور ہے جو اپنی ساخت اور استعمال میں خالص ہندوستانی ہے، گوری کے چہرے پر،

ہنسی کے کانٹے سے تشبیہ دیتے ہیں اور میر میں جڑے ہوئے نگ کو چارے سے یعنی محبوب اس ام اور سرو سامان سے میرا دل بھانے چلا ہے۔ معنی آفرینی اور نازک خیالی کی انتہا ہے، یہ دوا گونا گوں تشبیہات اور ہندوستانی خصوصیات کی بنا پر بہت مقبول اور مشہور ہے۔

جگلی مبارک تی بدن اک اوپاتی ہوئے منو چند کی گود میں وہی ناسی ہوئے
یعنی کسی مدحیہ کے چاند جیسے چہرے پر بالوں کی ایک لٹ ایسا آئی ہے۔ مبارک کہتے ہیں ماسلوم ہوتا ہے جیسے چاند کی گود میں رات آرام کر رہی ہے، یہ بالکل نیا تخیل اور اچھوتی تشبیہ ہے۔
نک | سب جگ پیرت تلن کو تھک چوت یہ ہیری تب کیوں کو ایک تل سب جگ ڈار یو پیری
اس دو ہے میں مبارک نے ایک عجیب بات کہی ہے، فرماتے ہیں کہ سارا جہان تل کو پس پیر کر مائے جانا تھا، اور تل غریب حیران تھا کہ اس مذاجے بچنے کی کیا صورت نکالی جائے، آخر میں اس نے یہ تدبیر کی کہ پری رخنوں سے ساز باز کیا، انھوں نے اسے اپنے رخسار پر مگھ دے دی در وہ حسن کا زیور بن گیا۔

چمک سر پہ سمند میں من جانیو تل ناؤ ترن گیو بڑیوتھاں، رپ کھو ریاؤ
فرماتے ہیں، مستحق کے چاہہ نہ ننداں میں جو ایک تل جو اس کی مثال ٹھیک ایسی ہے جیسے لسی بحر بے پایاں میں ایک نازک سی کشتی۔ پھر خود کو مخاطب کر کے کہتے ہیں، مبارک! کہیں تم اس ل پر عاشق نہ ہو جانا، اس کا سہارا بہت نازک ہے، یہ تمھیں اس بحر زمار (دریائے محبت) سے پار نہ اتار سکے گا۔ اور تم محبوب کے بے پایاں حسن میں گم ہو کر رہ جاؤ گے۔

گوری کے کھلے ایک تل سو سو ہے کھرو سوا مانھو پنکج کی کلی، بھنوبلمبو آئے
چہرے کو کنول کی کلی اور تل کو بھنور سے تشبیہ دی ہے، فرماتے ہیں کہ محبوب کے چہرے پر تل ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے کوئی بھنور کنول کی کلی پر بیٹھا ہو اور اس کو کلی کی دل آویز خوشبو

ایسا مت کر رہی ہے کہ وہاں سے اٹھنے کا نام نہیں لیتا ہے،
متفرق کبت سوئٹوں میں سے ایک کبت نیچے ۵
کانچہ کی بانگی، چوٹی چھبی جھکی کا لہ ہی جھانگی ہے گوالی گواچھن
دیکھی ہے نوکھی سی، چوکھی سی کورن اوچھے پھرے ابھر چیت جاچھن

مارو سنبھار ہر دیئے میں مبارک انی سمجھے کجرا سے مرکا چھن
سینک لے کا جردے ری گوارن انگو ری تیری کئے گی کٹا چھن
کہتے ہیں کل ایک نورس گوانس نے کھڑکی سے جھانک کر مجھے دیکھا، کیا تاؤں وہ کیسی تھی،
بس یہ سمجھو کہ بانگی چوٹی، نوکھی سی، چوکھی سی تھی جس کی ہرن جیسی سیاہ آنکھیں کا جل سے او
سیاہ ہو رہی تھیں اور مرنگان تیز اور نوک خنجر کے مانند تھیں، ان نگاہوں نے مبارک !
اس چاکہ ستی سے گھائل کیا کہیں اس وقت اس کے درد کو محسوس نہ کر سکا، مگر اب انو جھو
کر رہا ہوں اور یہ حال ہے کہ دل بقرار کو کسی پہلو قرار نہیں ملتا۔ پھر گوالن کو مخاطب کر کے
فرماتے ہیں اسی! ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے تو اپنی انگلیوں سے آنکھوں میں کا جل لگاتی ہے،
خدا را ایسا نہ کرو نہ تیرے مرنگان تیز تیری انگلیوں کو مجروح کر دیں گے اور ہاں دیکھ آئینہ
انگلیوں کے بجائے سلائی سے کا جل لگایا کر۔

تذکرہ نویسوں اور سوانح نگاروں نے مبارک کے حالات درج کرنے میں خواہ
کتنی ہی غفلت کیوں نہ برتی ہو، مگر اپنی شاعری کی دلکشی کی بنا پر جو عوام کے دلوں میں اپنا
گھر کر چکی ہے، ہمیشہ یاد رکھے جائیں گے اور بھاشا میں ان کی عظمت ہمیشہ قائم رہے گی۔

مکتبہ جدید

تاریخ جمہوریت - مرتبہ جناب شاہ حسین صاحب رزاقی بمطوسط تقطیع، کاغذ و طباعت اچھی صفحات ۱۰۰، جلد مع گروپوش، قیمت معمریتہ ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ، لاہور، پاکستان۔

ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور اپنی بعض خامیوں کے باوجود ایک مفید ادارہ ہے اور اس نے تھوڑی سی مدت میں بہت سی قابل قدر کتابیں شائع کی ہیں، ان میں زیر نظر کتاب ”تاریخ جمہوریت“ بھی ہے، تاریخ و سیاسیات مصنف کا خاص موضوع ہے اور انھوں نے بڑی محنت اور سلیقہ سے یہ کتاب لکھی ہے، جمہوریت عہد حاضر کا نہایت مقبول اور ترقی یافتہ طرز حکومت ہے، یورپین زبانوں میں اس موضوع پر کثرت تصانیف موجود ہیں، اردو زبان میں اب تک اس پر کوئی جامع اور مکمل کتاب نہ تھی، لہذا میں نے یہ کتاب لکھ کر اس کمی کو پورا کیا ہے، اس میں ابتدائے لیکچر دور حاضر تک جمہوریت کی مکمل تاریخ ہے اور اس سلسلہ میں مختلف قانونی جمہوری نظاموں اور مطلق العنانی کی شکستوں اور مزاحمتوں اور دوسری معاشی، معاشرتی اور سیاسی تحریکوں کا بھی ذکر ہے جس سے ان زمانوں کی تاریخ پر بھی روشنی پڑتی ہے، آخری باب اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس میں مشرق کی عام جمہوری بد اداری، سامراجی طاقتوں کی شکست اور مسلم جمہوری سلطنتوں کا تذکرہ ہے، یہ کتاب کا صرف سرسری تعارف ہے، اس کی اصل قدر و قیمت کا اندازہ پڑھنے کے بعد ہی ہو سکتا ہے، ایک باب میں اسلام کی جمہوری خصوصیات اور تصورات پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے جس سے ثابت

ہوتا ہے کہ جمہوریت کی تعمیر و تکمیل میں اسلام کا کس قدر حصہ ہے، اور اسی کا تصور جمہوریت ایسا ہے جو نقائص اور غلطیوں سے پاک ہو، اگرچہ لائقِ مصنف کا موضوع تاریخِ جمہوریت ہے لیکن اس کی بھی ضرورت تھی کہ موجودہ جمہوریت کے نقائص اور غامضیوں پر بھی نگاہ ڈالی جائے گو تعارف وغیرہ میں اس طرف سرسری اشارات کیے گئے ہیں، اسلامی جمہوریت کے ضمن میں اور بعض دوسری جگہوں پر "علامی" اور "حقوق نسواں" کا اس طرح ذکر کیا گیا ہے گویا علامی اسلام میں قطعاً ممنوع اور مردوں اور عورتوں میں من کل الوجہ مساوات ہے جو صحیح نہیں ہے، کتابت کی غلطیاں کثرت ہیں خصوصاً قرآنی آیات کے نقل میں تو صحت کا کوئی خیال ہی نہیں رکھا گیا، زمین کی جمع سالم مونت "زمینیات" صحیح نہیں ہے، حضرت امیرِ مادیہ کے متعلق لکھا ہے ملوکیت پسند امیر معاویہ نے اسلامی جمہوریت کی بنیاد پر کاری ضرب لگائی، گو واقعہ صحیح ہو لیکن یہ انداز بیان ایک صحابی کے مقابلہ میں مناسب نہیں ہو، لامعقب حکمت کا ترجمہ "گرفت کرنے والا" کے بجائے "رو کرنے والا" زیادہ صحیح اور مناسب ہے، جو عام ترجمین نے کیا ہو، لیکن ان بعض فروگزاشتوں سے قطع نظر، کتاب مصنف کی غیر معمولی محنت کا نتیجہ اور اردو میں ایک مفید اور قابلِ قدر اضافہ ہے۔

اساس تہذیب - مرتبہ جناب ڈاکٹر سید عبداللطیف صاحب، لمبی تعقیق، کاغذ، کتابت

طباعت عمدہ صفحات ۱۹۶ مجلد مع گرد پوش، قیمت درج نہیں، پتہ: انسٹیٹوٹ آف

انٹرنیشنل ایسٹ کچول اسٹڈیز، حیدر آباد، دکن۔

ایک صالح اور پاکیزہ تہذیب کی تشکیل و تعمیر کے لیے اسلامی دساتیر (قرآن و حدیث) سے زیادہ بہتر اور جامع مواد کیس نہیں مل سکتا، اس زمانہ میں بہتر معاشرہ کی تشکیل کے لیے جو تعمیری کوششیں ہو رہی ہیں، اسلام ساڑھے تیرہ سو برس پہلے اس کا عملی نمونہ پیش کر چکا ہے، ہمارے ملک کے مشہور مفکر ڈاکٹر سید عبداللطیف صاحب نے "اساس تہذیب" میں اسی نقطہ نظر سے

یت قرآنی اور احادیث کی تعلیمات کا ایسا انتخاب مرتب کیا ہے جو عالمگیر تہذیب کی تہمید و ترویج میں سنگ
یاد کا کام دے سکتا ہے، کتاب کے چار حصے ہیں، پہلے میں ایمان باللہ، عمل صالح، وحدت انسانی اور
ہیرواداری، دوسرے میں رزق، کسب معیشت، طلب علم اور تین دین، تیسرے میں اقتصاد
عام، تقسیم دولت اور اس کی مختلف شکلوں، زکوٰۃ، صدقات، وراثت اور وصیت، چوتھے میں
حاشرہ اور اس کے بعض ضروری بنیادی اجزاء، حقوق انسانی، حقوق نسواں، اور حکومت و
انون وغیرہ سے متعلق آیات و احادیث ترجمہ کے ساتھ پیش کی گئی ہیں، کتاب بعض حیثیتوں سے
ہی مفید اور قابل قدر ہے، اور اہل قلم اور مصنفین کے لیے اس موضوع پر لکھنے کے لیے ایک نیا
پہان اور کافی مواد مہیا کرتی ہے، جس کی اس زمانہ میں بڑی ضرورت ہے۔

امامت عظمیٰ - تالیف علامہ سید محمد رشید رضا، ترجمہ مولانا ابو الفتح عزیز بی جھوٹی نقیض

کتابت و طباعت قدرے بہتر صفحات ۲۰۸ جلد ۲۱۸ گر دوش قیمت بجا پتہ محمد سعید

اینڈ سنز، قرآن محل، مقابل مولوی مسافر خانہ، کراچی۔

مصر کے مشہور اور محقق عالم سید محمد رشید رضا نے المنار کے ذریعہ مختلف حیثیتوں سے
سلمانوں کی اصلاح اور دینی رہنمائی کا فرض انجام دیا، اس سلسلہ میں انھوں نے "الخلافت
اداکامامۃ العظمیٰ" کے عنوان سے ایک مفید سلسلہ مضامین اس رسالہ میں لکھا تھا، جو بعد
میں کتابی صورت میں شائع ہوا، اب محمد سعید اینڈ سنز نے اس کا سلیس اور شگفتہ اردو ترجمہ
شائع کیا، جو ادیبانہ جہاں سے ظاہر ہے، اس میں خلافت الہیہ سے بحث کی گئی ہے اور اس کے
متعلق بعض شکوک و شبہات کا جواب دیا گیا ہے، خلافت الہیہ کے قیام کی ضرورت، اصلاح عالم
کے لیے اس کی اہمیت، اس کے قیام میں انگریزوں کی مخالفانہ سرگرمیوں اور شنشائیت وغیرہ
پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے، آخر میں خلافت اور اسلامی حکومتوں کی مختصر تاریخ اور علامہ ابن خلدون

کے نظریہ عصبيت کی تردید کی گئی ہے، کتاب نہایت مفید، خصوصاً پاکستان کے لیے ایسی کتابوں کی بڑی ضرورت ہے۔

تایخ قرآن - مرتبہ مولانا عبد القیوم ندوی، چھوٹی قلع، کاغذ خراب، کتابت و طباعت

مسموئی صفحات ۱۴۲، جلد بی رنگین گرد پوش، قیمت چار روپے، ایضاً

لائق مرتب نے اس کتاب میں قرآن مجید کے متعلق مفید تاریخی مواد اور ضروری معلومات آسان اور عام فہم زبان میں جمع کر دیے، کتاب کے دو حصے ہیں، پہلے میں قرآن کے جمع و ترتیب، طریقہ نزول، وجوہ اعجاز، ربط آیات، قرآن کے متعلق غیر مسلموں کی راویوں، گزشتہ اور موجودہ مشہور مفسرین اور مترجمین مشہور کتب تفاسیر وغیرہ کا ذکر ہے، اور غیر مسلموں پر قرآنی اثرات پر مشتمل صحابہ کرام اور سلاطین اسلام کا اس کے ساتھ شغف موجود مسلمانوں کی قرآن سے غفلت پر خدا سے قرآن کی فریاد وغیرہ بڑے سبق آموز مضامین ہیں، دوسرے حصہ میں قرآن پاک کے ولائل عظمت و صداقت اور اوامر و نواہی کو قرآنی آیات کے ترجمہ سے واضح کیا گیا ہے، جو عام مسلمانوں کے لیے بہت مفید ہے، لیکن بعض حصے مثلاً عجائبات قرآن وغیرہ بالکل غیر ضروری ہیں، اور بعض جگہ تحریریں علمی کے بجائے مصنف کے ذوق کے مطابق واعطاء رنگ پیدا ہو گیا ہے، مگر اس سے کتاب کی افادیت میں کمی نہیں آتی، بشرطہ میں مولانا مناظر حسن گیلانی مرحوم کے قلم سے ایک مفید ویساچ بھی ہے۔

تأیید ہیں۔ از جنابان الحق حقی، متوسط قلع، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ صفحات ۲۸۶،

جلد بی رنگین گرد پوش قیمت صر، ناشر اردو اکیڈمی، سندھ، کراچی۔

جنابان الحق حقی ایک دیب شاعر کی حقیقت شناس اور مشہور ہیں، ان کا پہلا مجموعہ کلام "تأیید ہیں" اردو اکیڈمی سندھ نے نہایت آہستہ آہستہ اور ظاہری آرائش کی شائع کیا ہے، جو غزلوں، نظمیں اور منظوم ترجمہ پر مشتمل ہے، حق حب ایک در الکلام اور خوشگو شاعر اور فن کی راکتوں اور رعایتوں کی خوبی واقف اور نکال پورا التزام اس کے ان کا مجموعہ شاعری کے جلاظ امر کی مہنوی محاسن آراستہ اور اردو شاعری میں ایک مفید اضافہ ہے۔ ص

سلسلہ سید الصحابہ

ادبی کتابیں

شولم حنیف، مولانا شبلی قصیدہ غزل و فارسی زبان عام
کی عشقیہ صوفیانہ اور اخلاقی شاعری پر تنقید و تبصرہ،

شولم حنیف، قدامت کے دور سے لیکر جدید تک اردو
شاعری کے تمام تاریخی تہذیبی انقلابات کی تفصیل

شولم حنیف، غزل قصیدہ، غزل و غزلیہ، غزل و غزلیہ

شاعری و ادبی حیثیت سے تنقید

گل رعنا، اردو زبان کی تاریخ، اس کی شاعری کا آغا، شعر

عہد بعد کے شعراء کا مکمل تذکرہ

اقبال کامل، ڈاکٹر اقبال کے مفصل سوانح حیات، اقبال

فلسفیانہ اور شعرائے کلام کا تاریخی تفصیل اور ان کے کلام پر تبصرہ

نور محمد، تہذیبی و ادبی شاعری، اردو شاعری کے علمی

ذوق اور ان کے دیگر ادبی شعراء اور شعرا کا مختصر تذکرہ، شعر

نور محمد، مملوکیہ، مملوکیہ، مملوکیہ، مملوکیہ، مملوکیہ

پڑھی حالت اور ان کے دیگر ادبی شعراء اور شعرا کا تذکرہ، شعر

استحباب شبلی، کلام کے حسن و قبح، عیب و ہنر، شعر

حقیقت اور اصول تنقید کی تشریح، شعر

مقتالات شبلی، حصہ دوم، مولانا شبلی کی ادبی مصنفین کا مجموعہ، شعر

مکتوبات شبلی، حصہ اول، دوم، مولانا شبلی کے دوستوں غزل و

شاعرانہ دونوں کے نام کے خطوط کا مجموعہ، مولانا شبلی کا مجموعہ

راشدین، مولانا راشدین کی ذاتی حالات و فضائل، شعر

برین جلد اول، حضرات عشرہ مبشرہ و احقریہ، شعر

مجاہد کے حالات و فضائل

برین جلد دوم، مسیحیہ و مسیحیہ کے مساجد و حالات، شعر

انصار اول، انصار کرم کے فضائل و کمالات، شعر

انصار دوم، بقعہ انصار کرم کے حالات و زندگی، شعر

برقیہ، حضرت حسین، امیر معاویہ اور عبد اللہ

ابن زبیر کے مفصل حالات

برقیہ، حضرت عقیل، حضرت عقیل، حضرت عقیل، حضرت عقیل

برقیہ، حضرت عقیل، حضرت عقیل، حضرت عقیل، حضرت عقیل

برقیہ، حضرت عقیل، حضرت عقیل، حضرت عقیل، حضرت عقیل

برقیہ، حضرت عقیل، حضرت عقیل، حضرت عقیل، حضرت عقیل

برقیہ، حضرت عقیل، حضرت عقیل، حضرت عقیل، حضرت عقیل

برقیہ، حضرت عقیل، حضرت عقیل، حضرت عقیل، حضرت عقیل

برقیہ، حضرت عقیل، حضرت عقیل، حضرت عقیل، حضرت عقیل

برقیہ، حضرت عقیل، حضرت عقیل، حضرت عقیل، حضرت عقیل

برقیہ، حضرت عقیل، حضرت عقیل، حضرت عقیل، حضرت عقیل

برقیہ، حضرت عقیل، حضرت عقیل، حضرت عقیل، حضرت عقیل

سلسلہ تاریخ و عو و عز

یعنی عالم اسلام کی اصلاحی و تجدیدی کوششوں کا تاریخی جائزہ، نامور علمین اور ممتاز مہاجرات عورت و عزیمت کا مفصل تعارف، اُن کے علمی و عملی کارناموں کی روداد، اور اُن کے اثرات و نتائج کا تذکرہ

حصہ اول

اس میں پیش لفظ کے بعد مقدمہ ہے جس میں اصلاح و تجدید کی ضرورت، تاریخ اسلام میں اُن کا تسلسل دکھایا گیا ہے، پھر حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے لیکر مولانا جلال الدین رومیؒ کی، اصلاحی و تجدیدی کوششوں کی مفصل بیان کی گئی ہے، آخر میں مولانا سہ روم کی مشہور روزگار منوی کے علمی و اصلاحی مقام و پیغام پر روشنی ڈالی گئی ہے، اس سے معلوم ہوگا کہ مولانا محض شاعر ہی نہیں مجدد اسلام بھی تھے

مؤلفہ

مولانا ابوالحسن علی ندوی

قیمت :- ۳۰

حصہ دوم

اس میں آٹھویں صدی ہجری کے مشہور عالم و مصلح شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہؒ کے سوانح حیات، اُن کے صفات و کمالات، اُن کی علمی و تصنیفی خصوصیات، اُن کا تجدیدی و اصلاحی کام، مقام اور اُن کی ہم تصنیفات، جو اس وقت دنیا کے انتہائی نقص کلام الشیعہ والقدریہ کا مفصل تعارف اور اُن کے ممتاز تلامذہ اور متنبین حافظ ابن قیمؒ، اند علیہ ابن الہادی، ابن کثیر اور حافظ ابن رجب کے حالات بیان کئے گئے ہیں،

مؤلفہ

مولانا ابوالحسن ندوی

قیمت :- ۳۰

میں

(طابع و ناشر مدنی احمد)

بسم و نمبر ۵۲۰
 فروری ۱۹۵۹ء
 JAMIA LIBRARY
 19 FEB 1959
 DELHI.

معارف

مجلس المصنفین کا علمی سہ ماہی

مہرِ تہذیب

شاہِ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپے سالانہ

گفتہ کی المصنفین اعظمیہ

(مقبول)

مجلسِ ادارت

- (۱) جناب مولانا عبد الماجد صاحب دریا باوی
 (۲) جناب ڈاکٹر عبدالستار صاحب صدیقی
 (۳) شاہ معین الدین احمد مدنی
 (۴) سید صباح الدین عبد الرحمن ایم اے

تاریخ دعوت و غنیمت حصہ دوم

معین

علامہ ابن تیمیہ کے سوانح حیات

اس میں آٹھویں صدی ہجری کے مشہور عالم و مصلح شیخ الاسلام حافظ تقی
 ابن تیمیہ حرانی کے سوانح حیات، اُن کے صفات و کمالات، اُن کی علمی و تصنیفی خصوص
 ان کا تجدیدی و اصلاحی کام اور اُن کی اہم تصنیفات الجواب الصحیح منہاج
 فی نقض کلام الشیعہ والقدریہ کا مفصل تعارف اور اُن کے ممتاز تلامذہ اور متبعین کا فہرست
 رحمۃ اللہ علیہ، ابن المادی، ابن کثیر اور حافظ ابن رجب وغیرہ کے حالات بیان ک
 گئے ہیں۔ صفحات ۳۹۲ قیمت ۱۰ روپے

مؤلف مولانا ابوالحسن علی ندوی

قیمت ۱۰ روپے

نقصد کے لیے بجٹ

آپ روپیہ فراہم کر سکتے ہیں

اپنے بچوں کی تعلیم کے لیے



ان کی شادی کے لیے



اپنے بڑھاپے کے لیے



اپنے مکان کی تعمیر کے لیے

نئی سرکاری

”اجتماعی میعاد“ ڈیپازٹ اسکیم میں ہر ماہ

باقاعدگی سے روپیہ لگا کر دانش مندی کا ثبوت دیکھئے

۵ سے ۲۰۰ روپے تک

۶۵۰ روپے (۵ سال کے خاتمے پر)

اور ۴۵۰ روپے (۱۰ سال کے خاتمے پر)

ہر ماہ جمع کرائیے

دس روپے ماہوار جمع کرانے

سے آپ کو ملیں گے

انفرادی حیثیت میں ۱۲۰۰ روپے اور دونوں

کے مشترکہ اکاؤنٹ کی صورت میں ۲۴۰۰ روپے۔

ڈیپازٹ کی آخری حد

آپ کا پوسٹ آفس سینونگز بینک یا



قومی بچت آرگنائزیشن

مزید تفصیل فراہم کرنے میں آپ کی خوشی مدد کریں گے



جلد ۸۳ - ماہ رجب المرجب ۱۳۷۸ھ مطابق ماہ فروری ۱۹۵۹ء نمبر ۲

مضامین

شذرات شاہ معین الدین احمد ندوی ۸۲ - ۸۴

مقالات

- فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر جناب مولانا محمد تقی صاحب مینی ۸۵ - ۱۰۲
 صدر دارالعلوم معینیہ درگاہ سرگینہ
 علم کلام کا آغاز جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ۱۰۳ - ۱۲۲
 ایم لے، ایل ایل بی، بی ٹی ایچ، جسٹس
 امتحانات عربی و فارسی اتر پردیش
 حسن بن محمد الصغانی اللہ ہووی جناب مولانا عبدالحکیم صاحب چشتی ۱۲۵ - ۱۴۰
 فاضل دیوبند
 غالب پرسک کا الزام اور اس کی حقیقت جناب مالک رام صاحب ایم لے ۱۴۱ - ۱۵۰

ادبیات

- اللہ نور جناب نور الحسن صاحب ہاشمی ۱۵۱ - ۱۵۳
 غزل جناب انور موہانی ۱۵۳ - ۱۵۴
 " جناب چندر پرکاش جویہر ۱۵۴
 مطبوعات مجلہ " من " ۱۵۵ - ۱۶۰

شذرات

مغربی تمدن کا سہیے بڑا کارنامہ سائنس کی وہ حیرت انگیز ترقی ہو کر پہلے جن چیزوں کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا تھا، آج وہ واقعہ کی شکل میں موجود ہیں، خواب و خیال کی باتیں حقیقت بن گئی ہیں، انسان کو زمین سے پرواز کر کے عالم افلاک کی تسخیر میں مشغول ہے، چاند سورج تک اس کی کندہ پہنچ چکی ہو، اور وہ دن دور نہیں جب آسمان کے سیارے اس کے قدم کے نیچے ہوں گے، اس میں شبہ نہیں کہ یہ سائنس کی بہت بڑی فتح ہے، اس سے زیادہ امدادی ترقی اور کیا ہو سکتی ہے اور ابھی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کی انتہا کہاں جا کر ہوگی، لیکن کیا یہ واقعی انسانیت کی حقیقی ترقی ہو اور اس سے انسانی شرف و عظمت کی تکمیل ہوگی؟ اگر انسان محض مادیت کا پتلا نہیں ہے اور اس کی کچھ روحانی ضروریات اور اخلاقی فرائض بھی ہیں، تو یقیناً آج کا ترقی یافتہ انسان پھر اسی درجہ پر پہنچ گیا ہے جہاں آج سے ہزاروں سال پہلے دور وحشت میں تھا اور وہ اخلاق کے سارے سبق فراموش کر کے روز بروز اخلاقی پستی میں گرتا جاتا ہو، یہ ماننا کہ سائنسی کی ایجاد اور ایٹمی انرجی کے انکشاف نے دنیا میں ایک انقلاب پیدا کر دیا ہے، اس کی فتح و کامرانی کا جھنڈا عالم افلاک پر گڑا جاتا ہے، مگر اس سے انسانیت کی کیا خدمت ہوئی، کیا اس کے امراض کا مداوا اس کے قلب و روح کو سکھ چل ہو گیا، کمزور قوموں کو طاقتور قوموں کا خوف جاتا رہا، غریبوں اور بیکسوں کے درد و دکھ کا علاج ہو گیا، اور دنیا میں عدل و مساوات کی حکومت قائم ہو گئی، اگر ایسا نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے تو کیا اس کے بغیر انسان کی حقیقی ترقی کا تصور کیا جاسکتا ہے،

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ موجودہ ترقی نے انسانوں کے لیے بہت سی سہولتیں اور عیش و تنعم کے ایسے سامان فراہم کر دیے ہیں جن کو پہلے خواب و خیال میں بھی نہیں لایا جاسکتا تھا، لیکن ان میں ہمارے قوموں، غریبوں اور بے نوادوں کا کتنا حصہ ہے، یہ امدادی فوائد بھی ان ہی کو حاصل ہیں جن کے دل میں انسانیت کا کوئی درد نہیں ہے اور ان کی خدا فراموشی نے ان کو ان بھرا فراموشی بھی بنا دیا جو حقیقت یہ ہو کہ اس تمدن و ترقی

خالص مادی تصور نے انسان کی اخلاقی حس کو بالکل مردہ کر دیا ہے، خود غرضی، اقتدار پسندی، قومی و ملی سر بلندی اور مادی تعیشت زندگی کا مقصد بن گئے ہیں، افراد سے لیکر اقوام تک اسی میں مبتلا ہیں اور بد قوم جس قدر ترقی یافتہ ہے اسی قدر مادیات میں غرق ہے، ایسی حالت میں عدل مساوات کے تعلق سے بے پروا ہو جاتا ہے اور انسانی شرف و عظمت کی تکمیل کس طرح ہو سکتی ہے۔

ترقی یافتہ اور طاقتور قوموں میں حصول اقتدار کی مستقل کشش برپا ہے، جن ملکوں اور قوموں کے ہاتھ میں دنیا کی سیاست کی باگ ہو، وہ اپنی سیادت و برتری دنیا کی تمام قوموں سے منوانا چاہتی ہیں، اخلاق و قانون کا احترام اٹھ گیا ہے، جو قوانین و آئین اور جمہوریت و مساوات کی سب سے زیادہ مدعی ہیں وہی سب سے زیادہ اخلاقی قوانین کو پامال کر رہی ہیں، اور انسانی حقوق کی محافظ بننے کے بجائے اسکی مخاصب بن گئی ہیں، ساری قومیں اور ساری سائنسی ترقیاں انسانی خدمت کے بجائے اسکی تباہی کے سامان فراہم کرنے میں سرگرم ہو رہی ہیں اور وہ اپنے حریفوں کو نیچا دکھانے کے لیے ایسے ایسے آلات و اسلحہ ایجاد کر رہی ہیں کہ اگر ان کے استعمال کی ذہنی و جسمانی انسانیت ہی کا خاتمہ ہے اور یہ سب تہذیب و ترقی اور آزادی و جمہوریت کا بوجھ بن رہا ہے یہ ساری خرابی نتیجہ ہے زندگی کے مادی تصور اور ترقی کے مادی نصب العین کا درہل انسانی فطرت

خود غرض اور اقتدار پسند واقع ہوئی ہے، انسان مادی حیثیت سے کتنا ہی ترقی کر جائے، یہ دونوں جذبے فنا نہیں ہو سکتے، اسکی اصلاح کی دو ہی شکلیں ہیں یا اپنے سے زیادہ طاقتور کے مواخذہ کا خوف یا اخلاقی ذمہ داری کا احساس پہلی شکل کی بنیاد خوف پر ہے، اس لیے وہ حقیقی اصلاح نہیں ہے اور وہ بھی اسی وقت کارآمد ہے، جب ایک فریق کمزور اور دوسرا طاقتور ہو، لیکن جب برابر کی ہکر ہو تو دونوں ایک دوسرے کو زیر کرنے کی کوشش کریں گے، یہی صورت حال آج بھی ورپیش ہے، دنیا دو کیمپوں میں تقسیم ہو گئی ہے، دونوں طاقتور ہیں، اس لیے اب اس میں مسابقت شروع ہو گئی ہے کہ اپنے حریف کو زیر کرنے کے لیے کون سب سے زیادہ ہلاکت خیز اسلحہ ایجاد کرے گا، جس سے انسانی تباہی کے سامان میں اور اضافہ ہو رہا ہے۔

اس مرض کا حقیقی اور صحیح علاج صرف اخلاقی و روحانی اصلاح ہے، جس سے خود انسان کے اندر ایسا اخلاقی احساس پیدا ہو جائے کہ اس کا قدم اخلاق و انسانیت کے دائرے سے

باہر نہ بچنے پائے، اور یہ اصلاح محض وعظ و پند اور اخلاقیات کی کتابی تعلیم سے نہیں ہو سکتی، اس کے لیے خدا شناسی اور خوف و خشیت ضروری ہے، اس کے بغیر کتابی تعلیم کا اثر عمل پر نہیں پڑتا، آج فلسفہ اخلاق بھی بہت ترقی کر گیا ہے، اس کی کتابوں سے کتب خانے معمور ہیں، ان کی تعلیم بھی ہوتی ہے، مگر تعلیم یافتہ قوموں پر اس کا کیا اثر ہے، سب سے زیادہ اخلاقی قوانین کو وہی قومیں پامال کر رہی ہیں جو سب سے زیادہ تعلیم یافتہ ہیں۔

پہلے

اصل یہ ہے کہ مادی تصور حیات کے ساتھ اخلاق و روحانیت کا اجتماع ہو ہی نہیں سکتا، چنانچہ جن قوموں کا تصور حیات جس قدر مادی ہے اسی قدر وہ اخلاق سے عاری ہیں، اشتراکی فلسفہ میں اخلاقیات کی کوئی قیمت ہی نہیں رہ گئی ہے اور وہ بھی جاگیر داری عہد کی ایک قیاسی یادگار تصور کیا جاتا ہے، اور جو مغربی توین زبان سے خدا اور اخلاق کا نام لیتی ہیں، ان کا نصب العین بھی خالص مادی ہے، اس لیے ان کی زندگی پر ان کے زبانی دعویٰ کا کوئی اثر نہیں ہے، و حقیقت سچی خدا شناسی ہی وہ سرچشمہ ہے جس سے سارے اخلاق فاضلہ کے سوتے بھوٹے ہیں۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک زندگی کا مادی تصور اور ترقی کا مادی نصب العین نہ بدلے گا

اس وقت تک نہ انسانیت کی متوازن ترقی ہو سکتی ہے، اور نہ قوموں میں باہم اعتماد اور بہمدردی پیدا ہو سکتی ہے، اس تمدن کا سب سے بڑا خسارہ یہی ہے کہ اس نے انسان کو ایک اعلیٰ درجہ کا ترقی یافتہ حیوان بنا دیا ہے جو آسمانوں میں پرواز اور سیاروں کی طرح فضا میں گردش کر سکتا ہے، سمندر میں تیر سکتا ہے لیکن زمین پر انسانوں کی طرح نہیں چل سکتا، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ سائنس کی ترقیاں انسانوں کے لیے رحمت سے زیادہ زحمت بنتی جا رہی ہیں، بڑے بڑے مفکر اور سائنس دان حیران ہیں کہ اگر ان ترقیوں کو دنیا کی تعمیر انسانیت کی خدمت کے بجائے اسکی تخریب و بربادی کے لیے استعمال کیا گیا تو عالم انسانیت کا انجام کیا ہوگا اور اسکے تدارک کی کوئی تدبیر ان کی سمجھ میں نہیں آتی، اس کا وجہ علاج یہی ہو کہ ترقی کے مادی تصور کو بدل لائے اور زندگی میں اخلاق و روحانیت کو بھی اتنی ہی اہمیت دیکے جو آج ترقی کو حاصل ہو، ورنہ علم و سائنس کی یہ بے قید ترقیاں ایک نہ ایک دن انسانیت کا بیڑا غرق کر کے رہیں گی۔

پہلے

مقالہ

فقہ اسلامی کا تاریخی منظر

فقہ کی حقیقت اور مفہوم میں تبدیلی

امام مولانا محمد تقی امینی صد. دارالعلوم معینیہ درگاہ طریٹ، اجمیر

فقہ کی تحقیق اور فقہ کے اوصاف | فقہ کے معنی "شق" اور "فتح" ہیں، جیسا کہ علامہ محمد شری نے کہا ہے:

الفقه حقیقۃ الشق والفتح
فقہ کی حقیقت شق و تفتیش کرنا اور کھولنا ہے۔

امام غزالی نے فقہ کے معنی فہم و تدبر اور دین میں بصیرت بیان کیے ہیں،

نتیجہ کے لحاظ سے ان دونوں کا مفہوم تقریباً یکساں ہے اور ہر ایک دوسرے کے واسطے لازم ہے، فقہ کی تعریف محققین نے یہ بیان کی ہے۔

العالم الذی یشق الاحکام
فقہ وہ عالم ہے جو تفکر و تدبر کے قوانین

ویفتش عن حقائقہا ویفتحہا
کے حقائق کا پتہ لگائے اور مشکل و متعلق امور

استغلل منہا
کو واضح کرے۔

اس گہرائی تک پہنچنے کے لیے ظاہری علوم و فنون کے ساتھ قلب و دماغ کی صفائی اور نفس

لے سلسلہ کے لیے ملاحظہ ہو معارف فردوسی مشتمل ہے حقیقۃ الفقه لے احیا، العلوم لے حقیقۃ الفقه ج ۱

باہر نہ بچنے پائے، اور یہ اصلاح محض وعظ و ہند اور اخلاقیات کی کتابی تعلیم سے نہیں ہو سکتی، اس کے لیے خدا شناسی اور خوف و خشیت ضروری ہے، اس کے بغیر کتب کی تعلیم کا اثر عمل پر نہیں پڑتا، آج فلسفہ اخلاق بھی بہت ترقی کر گیا ہے، اس کی کتابوں سے کتب خانے معمور ہیں، ان کی تعلیم بھی ہوتی ہے، مگر تعلیم یافتہ قوموں پر اس کا کیا اثر ہے، سب سے زیادہ اخلاقی قوانین کو وہی قومیں پامال کر رہی ہیں جو سب سے زیادہ تعلیم یافتہ ہیں۔

اصل یہ ہے کہ مادی تصورات کے ساتھ اخلاق و روحانیت کا اجتماع ہو ہی نہیں سکتا، چنانچہ جن قوموں کا تصور حیات جس قدر مادی ہے اسی قدر وہ اخلاق سے عاری ہیں، اکثر ان کی فلسفہ میں اخلاقیات کی کوئی قیمت ہی نہیں رہ گئی ہے اور وہ بھی جاگیر داری و عہد کی ایک قیاسی یا دھوکہ تصور کیا جاتا ہے، اور جو مضرب فی قومیں زبان سے خدا اور اخلاق کا نام لیتی ہیں، ان کا نصب العین بھی خالص مادی ہے، اس لیے ان کی زندگی پر ان کے زبانی دعویٰ کا کوئی اثر نہیں ہے، اور حقیقت سچی خدا شناسی ہی وہ سرچشمہ ہے جس سے سارے اخلاق فاضلہ کے سونے بھوٹے ہیں۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک زندگی کا مادی تصور اور ترقی کا مادی نصب العین نہ بدلیگا اس وقت تک نہ انسانیت کی متوازن ترقی ہو سکتی ہے، اور نہ قوموں میں باہم اعتماد اور بہرہ روی پیدا ہو سکتی ہے، اس تمدن کا سب سے بڑا خسارہ یہی ہے کہ اس نے انسان کو ایک اعلیٰ درجہ کا ترقی یافتہ حیوان بنا دیا ہے جو آسمانوں میں پرواز اور سیاروں کی طرح فضا میں گردش کر سکتا ہے، سمندر کی تہ کی خبر لاسکتا ہے لیکن زمین پر انسانوں کی طرح نہیں چل سکتا، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ سائنس ترقیاں انسانوں کے لیے رحمت سے زیادہ زحمت بنتی جا رہی ہیں، بڑے بڑے مفکر اور سائنس دان حیران ہیں کہ اگر ان ترقیوں کو دنیا کی تعمیر انسانیت کی خدمت کے بجائے اسکی تخریب و بربادی کے لیے استعمال کیا گیا تو عالم انسانیت کا انجام کیا ہوگا اور اسکے تدارک کی کوئی تدبیر ان کی سمجھ میں نہیں آتی، اسکا علاج یہی ہے کہ ترقی کے مادی تصور کو بدلا جائے اور زندگی میں اخلاق و روحانیت کو بھی اتنی ہی اہمیت دی جائے جو ترقی کو حاصل ہے، ورنہ علم و سائنس کی یہ بے قید ترقیاں ایک نہ ایک انسانیت کا بڑا مغرور کر کے دیں گے۔

مقالات

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر

فقہ کی حقیقت اور مفہوم میں تبدیلی

(از مولانا محمد تقی امینی صدر دارالعلوم مدینہ درگاہ شریفین، اجمیر)

فقہ کی تحقیق اور فقہ کے اوصاف | فقہ کے معنی "شق" اور "فتح" ہیں، جیسا کہ علامہ زنجیزی نے کہا ہے:

الفقہ حقیقۃ الشق والفتح^۱ فقہ کی حقیقت تحقیق و تفتیش کرنا اور کھولنا ہے،

امام غزالی نے فقہ کے معنی فہم و تدبر اور دین میں بصیرت بیان کیے ہیں،

نتیجہ کے لحاظ سے ان دونوں کا مفہوم تقریباً یکساں ہے اور ہر ایک دوسرے کے واسطے لازم ہے، فقہ کی تعریف محققین نے یہ بیان کی ہے۔

العالم الذی یشق الاحکام فقہ وہ عالم ہے جو تفکر و تدبر کر کے قوانین

و یفتش عن حقائقہا و یفہمها کے حقائق کا پتہ لگائے اور شکل و منقوش امور

استغلق منها^۲ کو واضح کرے،

اس گہرائی تک پہنچنے کے لیے ظاہری علوم و فنون کے ساتھ قلب و دماغ کی صفائی اور نفس

لے سلسلہ کے لیے ملاحظہ ہو معارف فردوسی صفحہ ۷۷ حقیقۃ الفقہ^۳ آجیا، العلوم کی حقیقت فقہ^۴،

روح کی طہارت بھی درکار ہے، اس کے بغیر فکر و نظریں سنجیدگی پیدا ہونا نہایت دشوار ہے، چنانچہ امام حسن بصریؒ نے اسی حقیقت کے پیش نظر فقیہ میں درج ذیل اوصاف کا پایا جانا ضروری قرار دیا ہے کہ وہ کہتے ہیں:

فقیہ وہ ہے (۱) جو دنیا سے دل نہ لگائے (دنیا مقصود بالذات نہ ہو) (۲) آخرت کے

کاموں سے رغبت رکھے (۳) دین میں کامل بصیرت حاصل ہو (۴) طامعات پر مدامت

کرنے والا اور پرہیزگار ہو (۵) مسلمانوں کی بے آبروئی اور ان کی حق تلفی سے بچنے والا ہو

(۶) اجتماعی مفاد اس کے پیش نظر ہو (شخصی مفاد پر قومی و جماعتی مفاد کو ترجیح دیتا ہو)

(۷) مال کی طمع نہ ہو۔

امام غزالیؒ نے بھی فقیہ کے لیے تقریباً یہی باتیں ضروری بتائی ہیں، البتہ ان کے بیان میں یہ جملہ نہایت اہم ہے،

فقیہ ما فی مصالح الخلق فی وہ دنیوی امور میں اللہ کے مخلوق کی

الدنیاء

مصلحتوں کا ہر اور مرتبہ اس ہو،

حدث اور فقیہ میں کام کی	حضرت عیسیٰؑ نے محارث اور فقیہ کے درمیان عجیب و غریب انداز میں فرق
نوعیت کے لحاظ سے فرق	بیان کیا ہے، جس سے فقیہ کی گہرائی اور کثرت رسی کا ثبوت ملتا ہے، وہ یہ ہے:

یا معشر الفقهاء انتم الاطباء اے فقیہو! تم طبیب ہو، اور ہم

و نحن الصیاد لہ

عطار ہیں۔

ہمارا (محدثین) کام اچھی دواؤں کا اکٹھا کرنا ہے، اور تمھارا (فقیہوں) کام دوا کی جانچ

پر تال کرنا، مرض کا پتہ لگانا، مرض اور مریض کا مزاج معلوم کرنا اور پھر اس کی مناسبت سے موائی

لہ، حیاء، العلوم ج ۱، ۷۷، ایضاً ۷۷، حقیقۃ الفقہ ج ۱

دو تجویز کرنا ہے،

مذکورہ تصریحات سے ظاہر ہے کہ فقہیہ بننے کے واسطے تحقیق و تفتیش کی ٹھوس صلاحیت تو می فرا
ج کی رعایت مصلحت شناسی میں مہارت، مرض اور رخص کی نفیات سے واقفیت وغیرہ سب لازمی ہیں
قرآن حکیم میں فقہ کی | قرآن حکیم میں فقہ کی بنیاد یہ آیت ہر اسی سے اس کے مفہوم کی طرف بھی اشارہ
بنیاد اور اس کا مفہوم ہوتا ہے :-

فَلَوْلَا نَفْعٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ
لَا يَفْقَهُوا فِي الدِّينِ
وَلَيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا
إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ
پس کیوں ایسا نہ کیا گیا کہ مومنوں کے ہر گروہ
میں سے ایک جماعت نکل آئی ہوتی کہ دین میں
فہم و بصیرت پیدا کرے اور (جب تعلیم و تربیت کے
وہ اپنے گروہ میں واپس جاتی تو لوگوں کو درجہ اول و
کے نتائج سے ہشیا کرتی تاکہ برائیوں سے بچیں،

(۱۱۲/۲)

آیت میں تقابہت اور تفقہ کا جس انداز سے تذکرہ ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے لیے
تذکرہ و مانع کا ایک خاص نقشہ اور سانچہ متعین ہو جس کے مطابق ان دونوں کو ڈھالنا پڑتا ہو، نیز
اس کے حالات و معاملات کا تجزیہ کرنے میں مطلوبہ فقہی نگاہ نہیں پیدا ہوتی ہے،

یہی وجہ ہے کہ امام غزالیؒ نے تفقہ فی الدین کے مفہوم میں درج ذیل باتوں کو بھی شامل سمجھا ہے۔
(۱) آفات نفسانی کی باریکیوں کی پہچان (۲) ان چیزوں کی پہچان جو عمل کو فاسد بناؤ

والی ہیں (۳) راہ آخرت کا علم (۴) اخروی نعمتوں کی طرف غایت و رجحان (۵) دنیا کو حقیر
سمجھنے کے ساتھ اس پر قابو پانے کی طاقت (۶) دل پر خوف الہی کا غلبہ،

ثبوت میں امام صاحبؒ نے دو در اول میں فقہ کے مفہوم کی وسعت اور عمومیت کو پیش کیا ہے،
نیز مذکورہ آیت "لِتَفْقَهُوا فِي الدِّينِ" کے مفہوم میں بھی ان باتوں کو داخل قرار دیا ہے،

اس کی تائید اصولیین کی تصریحات میں اس طرح ہے

”دین میں تقابہت عقائد حق پر اعتقاد رکھنے اور عقاید باطلہ کا انکار کرنے سے حاصل ہوتی ہے،

نیز قلب و جوارح سے جن اعمال کا تعلق ہے ان کو اس طرح حاصل کرنے سے پیدا ہوتی ہے کہ

شارع کی غایت اس پر مرتب ہو۔“

مقصود یہ ہے کہ مذکورہ باتوں پر عمل پیرا ہونے سے دینی مزاج بنتا ہے اور ذہن و دماغ کی تربیت

ہوتی ہے، پھر فکر و نظر کے لیے وہ زاویہ نگاہ سامنے آتا ہے جو اس کے لیے درکار ہے۔

احادیث نبویہ سے فقہ کے مذکورہ مفہوم اور گہرائی کی تائید مندرجہ ذیل احادیث سے بھی ہوتی ہے

کے مفہوم کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

من یرد اللہ بہ خیرا یفقهہ جس کے ساتھ اللہ بھلائی کا ارادہ کرتا

فی الدین

اسے دین میں تفقہ (بصیرت) عطا فرماتا ہے۔

ایک موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو وصیت کرتے ہوئے فرمایا :

ان رجالا یا تو نکم من الارض لوگ تھکے پاس دین میں تفقہ (بصیرت) حاصل

یتفقہون فی الدین فاذا اتکم کرنے آئیں گے جب وہ آئیں تو ان کے ساتھ

فاستوصوا بہم خیرا اچھا سلوک کرو، یہ میری وصیت ہے۔

ایک اور جگہ آپؐ نے فرمایا :

رب حامل فقہ غیر فقیہ و بہت فقہ کے محافظ حقیقہ فقیہ نہیں ہیں،

رب حامل فقہ ائی من ہو اور بہت فقیہ تو ہیں لیکن جن کی طرٹ متقل

افقہ منہ کر رہے ہیں وہ ان سے زیادہ فقیہ ہیں۔

لے شرح سلم الثبوت ص ۱۱۷ بخاری و سلم

عقل اور تلب دونوں کے | اس مقام میں جس قسم کے تفقہ کا ذکر ہے یا قانون کی تشکیل کے لیے جیسا تفقہ
آیزو کو جو نعم و فرست بقا ہے وہ فقہ کے لیے درکار ہے

اعتدال و توازن برقرار رکھنا ضروری قرار دیا جاتا ہے، جو فکر و نظر ان دونوں میں کسی ایک کی رہنمائی کو
محروم ہوگی یا ان کے استعمال میں توازن نہ برقرار رکھ سکے گی وہ اور کام کے لیے تو بیشک مفید ہوگی
لیکن تشکیل قانون کے معاملہ میں اس کا کوئی خاص مقام نہ ہوگا،

عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ علم و ادراک کا ذریعہ صرف عقل ہے، حالانکہ قرآن حکیم کے بعض مقامات
سے پتہ چلتا ہے کہ علم و ادراک کا ذریعہ تلب بھی ہے، مثلاً

لهم قلوب لا يفقهون بها ۱۶، ان کے پاس دل ہیں مگر تفقہ سے خالی ہیں، اور

ختم الله على قلوبهم ۱۷ (اللہ نے ان کے دلوں پر مهر لگا دی ہے)

امر على قلوب افعالها (یا ان کے دلوں پر مالے پڑے ہوئے ہیں)

وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون (ان کے دلوں پر مهر لگا دی گئی ہے، اس لیے وہ نہیں سمجھتے)

ان آیتوں میں علم و ادراک کی اس قسم سے انکار کیا گیا ہے جس کا تعلق قلب سے ہے عقل و غرور
سے انکار نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات انسان عقل کی بلندی پر پہنچنے کے باوجود قلبی بصیرت سے محروم رہتا ہے۔

جدید دور کے بعض مصنفین نے مذکورہ قسم کے مقامات میں قلب کا ترجمہ عقل سے کیا ہے، اس کی وجہ
صرف یہ ہے کہ جدید تحقیقات اس بارے میں قلب کو کوئی خاص مقام دینے کے لیے تیار نہیں ہے، لیکن
سوال یہ ہے کہ کیا انسانی دنیا کے سارے مسائل موجودہ تحقیقات پر ختم ہو گئے ہیں؟ کیا جو کچھ انسان کے بارے
میں کہا گیا ہے، فطرت انسانی کی مطابقت میں سب کچھ یہی ہے، اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے؟ اگر اس کا

جواب نفی میں ہے اور یقیناً نفی میں ہے تو مذکورہ حقیقت کے تسلیم کرنے میں کوئی ایسی دشواری
لازم آتی ہے کہ جس پر قابو پانا مشکل ہو، البتہ یہاں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ قلب مراد گوشت کا وہ ٹھنڈا

نہیں ہے جو جسم انسانی میں منصوبہ شدہ شکل کا سینے کے بائیں طرف لٹکا ہوا ہے بلکہ اس سے متعلق ایک باطنی قوت ہے جس کو اصولیین قلب کی آنکھ سے تعبیر کرتے ہیں، اس کا تعلق اس بو تھڑے سے ایسا ہی ہے جیسا کہ وصف کا تعلق موصوت سے اور ممکن کا تعلق مکان سے ہوتا ہے، اسی قلب کے بارے میں رسول اللہ نے فرمایا:

«یَسْعَى الْقَلْبُ مَوْنِ» (الحديث) میری (اللہ کی) ساتھی بجز قلب مومن کے اور کہیں نہیں ہو سکتی ہے

اور اسی کے ذریعہ وہ فراست پیدا ہوتی ہے جس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اتقوا فراسة المؤمن فانه مومن کی فراست سے ہشیار ہو کیونکہ وہ

ينظر بنور الله (الحديث) اللہ کے نور سے دیکھتا ہے

حکمت کے مفہوم کی تشریح عقل و قلب کی رہنمائی سے فہم و فراست کا جو مقام متعین ہوتا ہے، تیز کشیل قانون اور اس سے نقد پر استدلال کے لیے جس کے بغیر چارہ نہیں ہے، قرآن حکیم نے اس مقام کو نہایت جامع لفظ ”حکمت“ سے تعبیر کیا ہے،

یوقی الحکمة من نیشاء ومن یوت اللہ جبکو چاہتا ہے حکمت عطا کرتا ہوا اور جبکو حکمت کی

الحکمة فقد اوفیٰ خیرا کثیرا (پید) دولت مل گئی اسکو بڑی دولت (بجلائی) دی گئی،

امام مالکؒ نہایت اونچے درجہ کے فقیہ اور مالکی مسلک کے بانی نے فرمایا:

الحکمة والعلم نور یهدی بہ حکمت اور علم ”نور“ ہیں جنہیں اللہ چاہتا

الله من نیشاء ہے عطا فرماتا ہے۔

ایک اور جگہ فرمایا:

لیس العلم بکثرة الروایات ولكنہ علم زیادہ معلومات کا نام نہیں ہو بلکہ وہ ایک نور

نور یجعلہ الله فی القلوب ہے کہ اسکو اللہ تعالیٰ قلوب میں ڈالتا ہے۔

علامت بیان کرتے ہوئے ایک موقع پر فرمایا

لکن علیہ علامۃ ظاہرۃ و
الجبانی عن داسر الغر و سر والظاہرۃ
اس کی کھلی علامت دنیا سے دل نہ لگانا
(مقصود بالذات زباناً) اور آخرت
الی الخلود ہے
کی طرف متوجہ ہونا ہے

ظاہر ہے کہ یہاں علم سے مراد علم نبوت اور حکمت مراد وہ جن استعداد ہے جو نبوت کی فراز نشانی
کی راہ سے حاصل ہوتی ہے اور اسرار دین و رموز قوانین تک پہنچاتی ہے،
یعنی مفسرین کے نزدیک حکمت کا مفہوم | اثرات و نتائج کے لحاظ سے محققین و مفسرین نے حکمت کے دو ہی ذیل
معنی بیان کیے ہیں، امام راغب اصفہانی کہتے ہیں:

الحکمة اصابة الحق بالعلم والعقل
علم اور عقل کے ذریعہ حق کو پہنچنا،
لسان العرب میں ہے

والحکمة عبارة عن معرفة
افضل الاشياء بافضل العلوم
افضل اور بہترین چیز کو بہترین علم کے ذریعہ
جاننا حکمت ہے۔

مفسرین نے حکمت کے مختلف معنی بیان کیے ہیں، مثلاً (۱) عقل کی رہنمائی اور قلب کی بصیرت
(۲) اشیاء کے حقائق کی معرفت (۳) ہر شے کو اس کے مناسب محل رکھنے کی صلاحیت (۴) حق و باطل
کے درمیان فیصلہ کی قوت (۵) نفس اور شیطان کی دقیقہ رسی سے آگاہی (۶) شیطانی اور انسانی
تقاضوں میں امتیاز کی قوت (۷) برائیوں کی عیج نہ رہی کر کے علاج کی عیج نہ گیری (۸) مخلوق کے
احوال کا علم (۹) وہ معارف و احکام جن سے نفوس انسانی کمال کو پہنچیں (۱۰) خاص قسم کی فراست
(تجارت نامہ) اور اس قسم کی تمام وہ صلاحیتیں جن کے ذریعہ انسان کو حقائق کی معرفت حاصل ہو اور

اسباب و علل کی دنیا تک رسائی ہو۔

علم کے تین درجے ہیں | حکمت اور زیر بحث ”تفہ“ کے سمجھنے میں درج ذیل آیت بھی خاص اہمیت رکھتی ہے،

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ
بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو
عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ (آیت)

بلاشبہ یہ اللہ کا مومنوں پر بڑا ہی احسان تھا
کہ اس نے ایک رسول ان میں بھیجا جو ان کی
میں سے ہے اور اللہ کی آیتیں انہیں سنا دے اور ہر طرح کی
پرائیوں سے انہیں پاک کرتا ہو اور کتاب اور حکمت
کی تعلیم دیتا ہو (اس آیت کی راہ ان پر کھول دی)

اس آیت میں تین درجے بیان ہوئے ہیں،

(۱) ”یَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ“ (ترجمہ اور مطلب جان لینا) یہ درجہ عربی زبان وانی سے حاصل ہوا
اور قرآن حکیم سے ذکر نصیحت حاصل کرنے کے لیے کافی ہے۔ اسی بنا پر اس میں عمومیت پائی جاتی ہے اور
معنی کے لحاظ سے قرآن حکیم آسان کہا جاتا ہے،

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ
فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ

ہم نے قرآن کو ذکر نصیحت کے لیے آسان بنایا،
کیا کوئی نصیحت قبول کرنے والا ہے؟

(۲) ”يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ“۔ موقع اور محل کے لحاظ سے مفہوم متعین کرنا اور جو اصول و کا
بیان ہوئے ہیں انہیں ہر محل منطبق کرنے اور فروعات میں متخص کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جانا،
یہ درجہ سیاق و سباق پر نظر کرنے اور سورۃ کا عمود (مرکزی مضمون) معلوم کرنے اور حالات
میں غور کرنے سے حاصل ہوتا ہے، قرآن حکیم میں تفکر و تدبر کی وقت اور مفہوم کے تعین میں رائے
اسی درجہ میں ہے، چنانچہ ذیل کی آیت میں اسی مقام کو قابل اعتماد قرار دیا گیا ہے،

فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (آیت)

اگر تم نہیں جانتے تو ان لوگوں سے پوچھ لو جو لوگوں کو پوچھنا

علم کا سب سے اونچا درجہ ہو (۳) یہ علم ہوا حکمت - علت اور لم تلاش کر کے تک پہنچ جانا اور اسرارِ نبیہ کا اصل مقام یہی ہو اور موزوں واقفیت حاصل کر کے مبدا اور منہا کو پالینا۔

یہ درجہ قوتِ فکری و علمی دونوں میں کمال کے بعد حاصل ہوتا ہے اور اس تک پہنچنے کے لیے بنیہ چیزوں کا علم ضروری قرار دیا جاتا ہے،

(۱) قانون کا تائید یا منہی پس منظر (۲) قانون کا کردار (۳) علت اور سبب کی دریافت سے مناسبت
(۴) نفسیات کا گہرا مطالعہ (۵) فطری جذبات و رجحانات (۶) قوی اور جماعتی مزاج (۷) بی زندگی کے مختلف احوال اور ان کے نشیب و فراز وغیرہ۔

قرآن حکیم کی درج ذیل آیت میں اسی مقام کا تذکرہ ہے۔

وَمِنْ يُّوتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا رَبِّهِ

جس کو حکمت کی دولت عطا ہوئی اسکو بڑی دولت دی گئی۔

اور حدیث لکل حد مطلع (ہر حد کے لیے واقفیت کے مقامات ہیں) میں غالباً اسی درجہ کی طرف اشارہ ہے کیونکہ ”مطلع“ اس بھڑکے کو کہتے ہیں جو بلند ہی پر ہوتا ہے اور انسان بلند ہی پر چڑھ کر اس کے ذریعہ متعلقہ چیزوں سے واقفیت حاصل کرتا ہے، اسی طرح علم کا یہ مقام ہو کہ انسان اس بلند ہی پر پہنچ کر اور تمام مالہ و ماعلیہ سے واقفیت حاصل کر کے ہر شے کی گہرائی تک پہنچتا ہے اور پھر سارے پہلوؤں کو سامنے رکھ کر مبصرانہ حیثیت سے گفتگو کرتا ہے۔

فقہیہ کے علم کا اصل مقام یہی ہے، دوسرے مقام سے بھی بہت کچھ فائدہ حاصل ہو سکتا ہے، حکمت کے دیوے اور مراتب | پھر گہرائی اور بلند ہی کے لحاظ سے حکمت کے کئی درجے اور مرتبے ہیں،

سب سے اونچے درجہ پر انبیاء علیہم السلام فائز ہوتے ہیں، اس کے بعد قانونی معاملہ میں انبیاء علیہم السلام کے ساتھ جس کو جس قدر قرب حاصل ہوتا ہے اور جتنی زیادہ مناسبت ہوتی ہے اسی لحاظ سے اس کا

مقام متعین ہوتا ہے،

حکمت ہی کا ایک درجہ وہ تھا جس پر سیدنا حضرت عمر رضی اللہ عنہ فائز تھے کہ ان کی زندگی شریعت اور مزاج شریعت کے اس قدر ہم آہنگ بن گئی تھی کہ بہت سے احکام میں ان کی رائے کے موافق آتی تھی، اسی طرح بعض کالمین کا وہ درجہ کہ قوانین شرعیہ کی طرف ان کی بہرہری صرف الامام اور ذاتی رجحان سے ہو جاتی تھی، ظاہری سبب کو کچھ زیادہ دخل نہ تھا۔

یہ دراصل جذبہ داجذبہ اب کی ایک کیفیت ہے کہ انسان کا مزاج اور رجحان شریعت الہیہ میں جذب ہو جاتا ہے، پھر اس کا رجحان اور میلان وہی ہوتا ہے شریعت جس کی متقاضی بنتی ہو، صدر اول میں فقہ کی تدوین ہوئی تھی
ذیل میں ہم صدر اول کے فقہ کا مفہوم اور اس کی تعریف بتا دیں گے اور نہ اس کے حدود و قیود متعین تھے
کا ذکر کرتے ہیں،

رسول اللہ علیہ السلام کے مبارک زمانہ میں نہ فقہ کی باقاعدہ تدوین ہوئی تھی اور نہ اس کے حدود و قیود متعین تھے، بلکہ صحابہ کرام (رضوان اللہ علیہم) رسول اللہ کو جو فعل جس طرح کہتے ہیں اسی کی نقل میں دین و دنیا کی سعادت سمجھتے تھے، ان کے سامنے یہ سوال ہی نہ تھا کہ آپ کا کون نفل کس درجہ کا ہے؟ کسی نفل کو آپ نے بطریق عادت کیا ہے یا بطریق عبادت؟ اس کا کرنا ضروری ہے یا غرضی نہیں ہے؟ جو کچھ جس طرح آپ نے کیا تھا، وہی سب کچھ اسی طرح صحابہ کرام کیا کرتے تھے، اور تنبیہ و پیرایہ کی یہی قسم انھیں جان سے زیادہ عزیز تھی۔

اگر کوئی ایسی صورت پیش آ جاتی جس میں رسول اللہ کا نفل یا آپ کی ہدایت نہ ملتی تو جن کے پاس زیادہ علم نہ تھا وہ اہل علم سے پوچھ کر منسلک اہل الذکر پر عمل کرتے تھے، اور جن کے پاس علم نہ تھا وہ اس نئی صورت کو قرآن و حدیث کی تصریحات میں دیکھتے اور مصرح حکم کی غرض اور علت تلاش کر کے

راک کی حالت میں نئی صورت پر وہی حکم جاری کر دیے تھے، جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ نے فرمایا:

اجتہاد برایہ وعرف العلقۃ
القی ارادہ رسول اللہ علیہا
الحکم فی منصوصاتہ فطر
الحکم صینیا و حدھا لا یالوا
جہدانی موافقۃ عنہ
علیہ السلام

یہ حضرات اپنی رائے سے اجتہاد کرتے اور اس
حلت کو معلوم کرتے جس کی بنا پر رسول اللہ
منصوبات میں حکم کو چلایا ہے پھر جہاں وہ
حالت پائی جاتی یہ حضرات اس حکم کو نافذ کرتے
ابنہ حکم سے رسول اللہ کی غرض کیا تھی؟ اس کے
معلوم کرنے میں کوئی دقیقہ نہ چھوڑتے اور اس کی

موافقت میں ایک حکم دوسرے پر لگاتے تھے،

صحیحہ کرام کے بعد حضرات تابعین کا دور آیا، انھوں نے رسول اللہ کی حدیث اور صحابہ کے
اقوال و افعال خود صحابہ سے حاصل کیے اور حالات و مسائل کا تجزیہ کرنے میں غور و فکر اور تدبیر کر کے
وہی طریق کار اختیار کیا جو صحابہ نے کیا تھا، یہاں تک کہ

وکان سعید بن المسیب و
ابراہیم و امثالہما جمعا
الواب الفقہ اجمعہا و کان
فی کل باب اصول تلقوها من

حضرت سعید بن مسیب اور ابراہیم نے فقہ
کے ابواب جمع کیے اور اس سلسلے میں ان کے
پیش نظر کچھ اصول بھی تھے جن کو انھوں نے
صحابہ سے حاصل کیے تھے،

پھر تبع تابعین کا دور آیا اور انھوں نے اپنے پیشروں کی پوری زندگی اور سارے حالات
و مسائل کو عقل و بصیرت کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی اور اسی روشنی میں فقہ کی تدوین عمل میں آئی،

ہر عہد کے تفصیلی حالات پر تبصرہ ایک مستقل عنوان فقہ کا تدوین بھی ارتقاء
زندگی کے تمام شعبوں کو حاوی تھا

کے نام سے بعد میں آئے گا۔ یہاں صرف یہ بتانا ہے کہ اس صدر اول میں فقہ کا مفہوم نہایت وسیع اور اسلامی زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی تھا، جیسا کہ اصول کی کتابوں میں تصریح ہے،

ان الفقہ فی الزمان القدیم قدیم زمانہ میں فقہ علم حقیقت (وہ علم جس میں

کان متناولاً لعلم الحقیقۃ وہی الہیات) اللہ کی ذات و صفات بحث ہو

الہیات من مباحث الذات اور علم طریقت، جس میں نجات دینے والے اور

والصفات وعلم الطریقۃ ہلاکت میں ڈالنے والے اعمال و افعال سے

وہی مباحث المنجیات والمہلکات بحث ہو اور علم شریعت ظاہرہ و جہیں ظاہری

وعلم الشریعۃ الظاہرۃ (احکام و مسائل) سے بحث ہو، رکبے شامل تھا،

یعنی فقہ کا دائرہ اس عہد میں اتنا وسیع تھا کہ اس میں جملہ دینی علوم شامل تھے، اور یہ لفظ کب

حاوی تھا، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور دیگر جلیل القدر ائمہ کے بیان سے فقہ کا جو مفہوم متعین ہوتا ہے

اس کا خلاصہ یہ ہے۔

”فقہ ملکہ استنباط اور دینی بصیرت کا نام ہے جس کے ذریعہ احکام شریعت، اسرار معرفت

اور مسائل حکمت سے واقفیت ہوتی ہے، نیز ذلت سے، فروعی مسائل کے استنباط اور انکی باہر کیوں

کا علم ہوتا ہے، چنانچہ اس دینی بصیرت اور ملکہ استنباط کا حامل ہوتا ہے وہ فقیہ کہلاتا ہے۔“

فقہ کی تعریف سی زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی تھی

مختصر لفظوں میں ان حضرات سے یہ تعریف منقول ہے

والفقہ معرفۃ النفس مالہا فقہ ان چیزوں کی معرفت کا نام ہے جو نفس

وما علیہاؒ پہنچائیں اور انکی جو نقصان پہنچائیں،

”مالہا“ اور ”وما علیہا“ کا یہ مطلب بیان کیا گیا ہے،

لہ شرح سلم البتوت ص ۱۰ و حاشیہ شرح تواریخ ص ۱۱۰ؒ ایضاًؒ ایضاًؒ

ما ینتفع بہ النفس وما
یتخذہ سببہ فی الدنیا
والآخرۃ^۱
وہ جن سے دنیا اور آخرت میں
نفس کو فائدہ پہنچے اور وہ کچھ
نقصان پہنچے۔

فقہ کی مذکورہ تعریف میں کسی علم و فن کی تخصیص نہیں ہے، بلکہ ایک دوسرے ہی ذریعہ نگاہ
سے فقہ کو دیکھا گیا ہے، جس کی بنا پر ہر نفع و ضرر کے معیار کے مطابق ہر مفید علم و فن اس میں شامل
ہے اور ہر مضر اس سے خارج ہے۔

فقہ کو اسی ذریعہ نگاہ سے دیکھنے کا نتیجہ تھا کہ امام ابو حنیفہؒ نے عقاید پر ایک کتاب لکھی تھی
اور اس کا فقہ اکبر نام رکھا تھا۔^۲

زمانہ مابعدین فقہ کے | ایک عرصہ تک فقہ کا یہی مفہوم جاری رہا اور اسی پر عمل درآمد بھی ہوتا رہا۔
مفہوم میں تبدیلی تنگی | بعد میں جب یونانی فلسفہ کے اثرات کی وجہ سے "عقائد" کی سادگی ختم ہو گئی۔
اور اس کے مباحث طویل اور پیچیدہ بن گئے تو "عقائد" نے ایک علمیہ فن کی حیثیت اختیار کر لی۔
اور علم کلام کے نام سے اس کی شہرت ہوئی۔

اس مرحلے میں بھی وجدانیات کا تعلق فقہ ہی سے قائم رہا، چنانچہ شرح منہج وغیرہ کتابوں
میں وجدانی مباحث (جن کا تعلق ملکات نفسانیہ سے ہے) کو فقہ ہی میں شمار کیا گیا ہے،
مثلاً یہ تصریح کہ

ان تحريم الحسد والرياء
من الفقه^۳
حسد اور ریا کا تعلق فقہ
سے ہے۔

حالانکہ حسد و ریا، اور اس قسم کی تمام برائیوں کا تعلق ملکات نفسانیہ سے ہے جن کے ازالہ

۱۔ شرح علم الثبوت ص ۱۱۲ تو ضیح ترویج ص ۲۸ و ۳۰ ۲۔ شرح مسلم الثبوت ص ۱۲

کے لیے صرف علم کافی نہیں ہے، بلکہ خاص قسم کی تربیت بھی درکار ہے۔

پھر جب خارجی اثرات کا زیادہ غلبہ ہوا تو وجدانیات نے بھی ایک علیحدہ فن کی حیثیت اختیار کر لی اور ”نصوف“ کے نام سے اس کی شہرت ہوئی۔ اور اب فقہ عقائد و اخلاق و دونوں کے مباحث سے خالی ہو گئی۔

اس نئی کو محققین نے بھی غور کرنے کی بات یہ ہے کہ ملت اسلامیہ کے مفکرین و محققین نے اس تجربہ پر نظر سے نہیں دیکھا عمل کو چھی نظر سے نہیں دیکھا بلکہ اس پر سخت گرفت کی ہے، چنانچہ امام غزالیؒ نے لفظ ”فقہ“ کو بھی ان لفظوں میں شمار کیا ہے جن میں اغراض فاسدہ کی بنا پر تصرف کیا گیا ہے، جیسا کہ وہ فرماتے ہیں :

”لفظ ”فقہ“ کے مفہوم میں لوگوں نے خصوصیت پیدا کر لی ہے، اب فقہ نام رہ گیا ہے عجیب غریب جزئیات کے جاننے کا ان کے علل و اسباب کے واقف ہونے کا زیادہ بولنے کا اور دیگر ان باتوں کی حفاظت کا جن کا تعلق جزئیات اور ان کے علل و اسباب سے ہے، جو شخص مذکورہ چیزوں میں زیادہ مشغول و متہمک رہتا ہے، اس وہی فقہ کا زیادہ عالم سمجھا جاتا ہے۔“

ایک اور موقع پر اظہارِ ناراضگی کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے۔

”فقہ بہت“ حاصل کرنے کا مقصد قرآن حکیم میں لینڈن و واقعہ محمد (تاکہ وہ اپنی قوم کو ڈرائیں) بیان کیا گیا ہے، اور یہ مقصد اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب کہ صدر اول کی فقہ پر عمل در آ رہے ہو۔

طلاق، عتاق، لعان وغیرہ فروعی مسائل سے یہ مقصد نہیں حاصل ہو سکتا ہے، بلکہ بسا اوقات صرف ان ہی مسائل کی طرف دائمی توجہ دل کو سخت بنا دیتی ہے، اور غفلت

جائز رہتا ہے، جیسا کہ ہم اپنے زمانہ کے ایسے مفتوں میں مذکورہ باتیں دیکھ رہے ہیں کہ ان کا دل سخت ہو چکا ہے اور خوف خدا رخصت ہو گیا ہے۔^۱

مفہوم میں تنگی کے بعد | اس بکریہ عمل کے بعد فقہ کا جو مفہوم مروج اور مشہور ہوا اس کی مختلف تعریفیں
فقہ کی تعریف | اصول کی کتابوں میں ملتی ہیں، ان میں سب سے زیادہ عمیق اور مختصر تعریف دج ذیل^۲

والفقہ حکمة فرعية شرعية^۳ "فقہ شرعی قوانین ملکہ استنباط کا نام ہے،

عام فقہاء اسے یہ تعریف منقول ہے،

العلم بالاحکام الشرعية^۴ "فقہ شرعی قوانین کے علم کا نام جو ان کے

عن ادلتها التفصیلیۃ^۵ تفصیلی دلائل سے حاصل ہو۔

اس تعریف میں فقہ کو انسان کی ایک علمی صفت قرار دیا گیا ہے مگر اس کا مقام مذکورہ تعریف^۶

سے کمتر ہے کیونکہ اس میں فقہ کو "حکمت" سے تعبیر کیا گیا ہے، جو علم کا نہایت اونچا درجہ ہے، فقہ

کا یہ مرحلہ بھی غنیمت ہے کہ اس میں ملکہ استنباط وغیرہ کا مفہوم ملحوظ ہو سکتا ہے، لیکن ذیل کی

تعریف نہایت ہی ایوس کن ہے،

الفقه مجموعة الاحکام الشرعیۃ^۷ شریعت کے عملی احکام کے مجموعہ کا

فی الاسلام نام فقہ ہے۔

کیونکہ اس میں فقہ "مجموعہ احکام" کا نام لگایا ہے جس کا تعلق معلومات سے زیادہ اور علم سے

برائے نام ہے، اصولیین نے اسی مرحلہ کا نام ان الفاظ میں کیا ہے،

ثم لما صارت العلوم صناعات^۸ پھر جب علوم علم بناتی رہے یا کہ صنعت میں

غلب الاستعمال فی المسائل^۹ تبدیل ہو گئے تو فقہ کا استعمال مسائل میں^{۱۰}

۱۔ احیاء العلوم ج ۲ ص ۲۴۴ مسلم التبت ص ۴۴ نورالانوار وغیرہ ج ۲ شرح توضیح ص ۴۴،

فقہی مباحث کی تقسیم | فقہ کا تعلق اب حسب ذیل مباحث سے ہے

(۱) عبادات - وہ امور جو اللہ اور بندہ کے درمیان تعلقات استوار رکھتے ہیں اور زندگی کے میدان میں خاص قسم کی پالیسی اور زاویہ نگاہ کا تعین کرتے ہیں،

(۲) معاملات - معاشرتی اور مالیاتی قوانین جو تعاون اور باہمی اشتراک عمل کے لیے مقرر ہیں، مثلاً خرید و فروخت، عاریت، امانت، ضمانت وغیرہ -

(۳) مناکحات - نسل انسانی کی بقا سے متعلق قوانین جس میں نکاح، طلاق، عدت، نسب، ولایت، وصیت، وراثت وغیرہ سب شامل ہیں،

(۴) عقوبات - اس میں جرائم اور اس کی سزا سے بحث ہوتی ہے، قتل، چوری، تہمت وغیرہ، اسی طرح قصاص، تعزیرات، خون بہا وغیرہ،

(۵) مخاصمات - اس میں عدالتی مسائل، قانون مرافعہ اور اصول محاکمہ کا بیان ہوتا ہے۔

(۶) حکومت و خلافت - اس میں قومی و بین الاقوامی معاملات، صلح و جنگ کے احکام، وزارت، محاصل وغیرہ کی تفصیلات جو قدیم دور میں تھیں، ان کو بیان کیا جاتا ہے، ان مباحث کا تعلق کتاب السیر اور کتاب الاحکام السلطانیہ میں آتا ہے۔

ایک بنیادی وضاحت | اس میں شک نہیں کہ مجہود فقہ کے ہدایت سے مسائل ایسے ہیں جنہیں ارتقا، پذیر معاشرہ اور زمانہ کے مفتی نے ختم کر دیا ہے، اور بعض ایسے ہیں جو ان کی عملی ضرورت سے ہم آہنگ نہیں ہیں، اس کے باوجود اسلامی دنیا کا یہ عظیم الشان ذخیرہ اتنا اہم اور ٹھوس ہے کہ اس کی روشنی میں حالات و زمانہ کے مطابق فقہ کی تدوین کا کام نہایت عمدگی کے ساتھ انجام دیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ زمانہ کے جدید تقاضوں اور ان کی عملی ضروریات و رجحانات سے واقفیت ہو، جبکہ امام غزالیؒ نے فرمایا:-

نہا یحصل الاجتہاد فی زماننا ہمارے زمانہ میں فقہ میں اجتہاد کا مقام فقہ کی
مبارستۃ الفقہ وہی طریق فراغت اور ماست سے حاصل ہو سکتا ہے
تحصیل الدراۃ فی هذا الزمان درایت اور تفقہ پیدا ہونے کا یہی ایک راستہ ہے

ذیل میں ہم فقہ اسلامی کے ماخذ بیان کرتے ہیں جن کے ذریعہ مجموعہ فقہ وجود میں آیا تھا۔
بھی فقہ کی جدید تدوین کے لیے ان ماخذوں کی اتنی ہی ضرورت ہے جتنی کہ پہلے تھی،
سے صرف نظر کر کے یہ کام انجام دیا گیا تو جو مجموعہ تیار ہو گا وہ نہ فقہ ہو گا اور نہ اسلامی فقہ۔
ی کے ماخذ، اسکی ماخذ سے وہ ذرائع مراد ہیں جن سے قانون اخذ کیا جاتا ہے یا وہ مقامات
ماخذ کی قسمیں ہیں جہاں سے قانون کے اصول و ضوابط حاصل کیے جاتے ہیں، جن میں
اُلع اور مقامات سے بحث ہوتی ہے وہ اصول فقہ کہلاتا ہے، کتابوں میں یہ تعریف مذکور ہے:

هو علم بقواعد يتوصل بها اصول فقہ چند ایسے کلی اصول کا علم ہے

الی استنباط الاحکام الفقہیہ کہ ان کے ذریعہ دلائل سے قوانین کے

عن درملہا استنباط کا طریقہ معلوم ہو۔

یہ فن قوانین کے استنباط کے لیے ضابطہ کا کام دیتا ہے، اور فنی حیثیت سے اس کی تدوین
مہم ہی کی مرہون منت ہے، لیکن عرصہ سے استعمال نہ ہونے کی وجہ سے جدید ترتیب تنظیم کی
رت ہے کہ ارتقاء پذیر ذہن اور ارتقاء پذیر معاشرہ کو اپنے اندر سمو سکے۔

مادی،

قانون کی کتابوں میں ماخذ کی دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں (۱) ماخذ صوری اور (۲) ماخذ

(۱) ماخذ صوری۔ قانون کا وہ ماخذ ہے جس کے ذریعہ وہ اپنا حوزہ اور اثر حاصل کرتا ہے،

(۲) ماخذ مادی۔ قانون کا وہ ماخذ ہے جس سے قانون اپنا مواد حاصل کرتا ہے اسی طرح

فقہ نجدی ص ۵ از شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ، مسلم البیوت ص ۶ و شرح توضیح ص ۱۸۹

ایک کے ذریعہ سوا کی فراہمی ہوتی ہو اور دوسرے کے ذریعہ قانون کا کردار اور مقام متعین ہوتا ہے۔
 فقہ اسلامی کا اخذ عوامی مسلم کیلئے اللہ کی رضا و خوشنودی حاصل کرنا ہو اور غیر مسلم کیلئے سلطنت کی مرضی
 و اختیار حاصل کرنا ہو جس طرح دنیاوی و ملکی قوانین کا اخذ عوامی ہر مذہب ملت کے لیے سلطنت کی مرضی و اختیار
 حاصل کرنا ہوتا ہے۔

فقہ اسلامی کے بارہ اخذ | فقہ اسلامی کے اومی اخذ عمومی حیثیت سے بارہ ہیں :

(۱) قرآن حکیم (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) استحسان (۶) استدلال (۷) استدلال (۸) مسئلہ شخصیتوں کی رائیں (۹) تعامل (۱۰) عرف اور رسم و رواج (۱۱) اقبل کی شریعت (۱۲) ملکی قانون
 اصول فقہ کی کتابوں میں مراد صرف پہلے چار کا ذکر ملتا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ بعض اخذ کو بعض میں
 داخل سمجھا گیا ہو اور اختصار کے طور پر صرف چار کا ذکر کر کے انکی تعبیر و توجیہ اس طرح کی گئی ہو کہ ان کے عہد
 میں بقیہ داخل ہو جاتے ہیں۔ مثلاً قیاس کے عموم میں استحسان، استدلال وغیرہ داخل ہیں، اجماع میں
 تعامل اور رسم و رواج داخل ہیں، اقبل کی شریعت قرآن یا حدیث کے عموم میں آتی ہے، ملکی قانون
 تعامل میں شمار ہو سکتے ہیں، رائیں اگر قیاس پر مبنی ہیں تو ان کا شمار قیاس میں ہو گا، ورنہ وہ سماع پر
 محمول حدیث کے ذیل میں آجائیں گی، استدلال بھی قیاس کے قریب ہے اگرچہ اس کا مفہوم قیاس
 سے زیادہ وسیع ہے، پہلے چاروں ارکان میں بھی درجہ اور مرتبہ کے لحاظ سے فرق ہو بلکہ اخذ صرف قرار
 سنت بھی اسی کی تشریح اور عملی زندگی میں مشکل کرنے کے لیے اسی کی تعبیر ہو، اسی بنا پر سنت میں بھی بعض تشریحات
 وقتی اور مقامی ہیں اور بعض اصولی اور دوامی تشکیل قانون کے مرحلے میں یہ دونوں حیثیتیں ملحوظ رکھی جاتی ہیں
 اور رہنمائی کا کام دیتی ہیں، اجماع و قیاس کی ترتیب و تنظیم قرآن و سنت ہی کی معرہ بنیادوں پر ہوئی
 اور یہی زاویہ نگاہ ان دونوں کے بارے میں مفید ہو سکتا ہو۔ اس کی تفصیل آگے چل کر معلوم ہوگی

(باقی)

علم کلام کا آغاز

از جناب شبیر احمد خاں عطاء غوری ایم اے، ایل ایل بی، بی ٹی ایچ، جسٹس اسٹیٹ لاء یونیورسٹی لاہور
یہ بات صحت کے ساتھ متین کرنا بہت دشوار ہے کہ علم کلام کی بنیاد کب پڑی، کوئی متنازعہ ماننا
میں ایسا نہیں ہے جس سے وثوق کے ساتھ علم کلام کی تاریخ بنیاد کا تعین ہو سکے۔
عام طور پر علوم کی تاریخ میں جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ پہلے اس کے بعض مسائل غیر منظم طور پر
یا ہوتے ہیں، ان کی اہمیت مفکرین وقت کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہے، مسائل کے مختلف مل پیش
یہ جاتے ہیں، ایک مفکر کی رائے دوسرے کے نزدیک ”محفل نظر“ اور ”فیہ کلام“ کا مصداق ٹھہرتی ہے۔
اس طرح تصادم افکار سے نقد و انتقاد اور قیل و قال کا سلسلہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ مجموعہ قیل و قال اس
فصوص علم کے نام سے موسوم ہوتا ہے، آگے چل کر تنقیح و تہذیب کے بعد اسے کتابوں میں مدون کیا جاتا
ہے، اس طرح ہر علم کی تاریخ میں تین منزلیں ہوتی ہیں۔

(۱) مسائل کی پیدائش (۲) علم کی بنیاد (۳) کتابوں کی تصنیف

قیاس چاہتا ہے کہ علم کلام کے باب میں بھی یہی اصول کار فرما رہا ہو، یعنی پہلے مسائل کلامیہ پیدا
ہوئے ہوں، پھر علم کلام کی بنیاد پڑی ہو، تب کتب کلامیہ تصنیف کی گئی ہوں، اس طرح علم کلام کی
تاریخ بنیاد کا تعین بظاہر آسان ہو جاتا ہے، لیکن وقت یہ ہے کہ وہ عرصہ زمانی جس میں علم کلام کی
تاریخ بنیاد غیر متین طور پر واقع ہے، بہت طویل ہے، مسائل کلامیہ بہت جلد یعنی آغاز اسلام ہی
میں پیدا ہو گئے تھے، لیکن کتب کلامیہ غالباً بہت دیر میں لکھی گئیں، کیونکہ تصنیف و تالیف کے لیے

تہذیب و ثقافت کا ایک خاص درجہ مطلوب ہے، اس کے ساتھ ساتھ اس خزم و احتیاط کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے جو عہد صدیقی میں قرآن مجید کی جمع و کتابت میں، اور عہد فاروقی میں تدوین حدیث کے لیے میں سدا رہا، ذمہ داران امت اس سرمایہ کو قلب بند کرنا مناسب نہیں سمجھتے تھے، اسی اصول پر اب تک علماء اسلام کا عمل رہا اور علوم کی تدوین میں تاخیر ہوتی رہی، یہاں تک کہ دین میں فتنے اور بدعتیں پیدا ہونے لگیں اور اکابر امت نے علوم شرعیہ کی تدوین کی ضرورت کا احساس کیا، علامہ تفتازانی (المتوفی ۸۰۹ھ) نے شرح عقائد میں لکھا ہے،

وقد كانت الروائل من الصحابة	صحابہ اور تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین
والتابعین رضوان اللہ تعالیٰ	میں آگے بڑگ اپنے عقائد کی پاکیزگی کی بنا پر
عليهم اجمعين لصفاء عقائد	جو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت
ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم	اور آپ کے زمانہ کے ساتھ قریب لہجہ ہونے کا نتیجہ
وقرب العهد بزمانه ولقلة	تھی، نیز واقعات و اختلافات کی قلت اور
الوقائع والاختلافات وتلكهم	بوقت ضرورت ثقافت علماء سے رجوع کر لینے کی
من المراجعة الى الثقات مستغنيين	سہولت کی وجہ سے ان علوم کی ابواب
عن تدوين العلمين وتزيجها	فصل میں تدوین سے اور ان کے مقاصد
ابواباً وفضولا وتقرير مقاصد	کی اصولاً و فروغاً تقریر سے مستغنی تھے یہاں کہ

لے حافظ جلال الدین سیوطی نے امام ذہبی سے نقل کیا ہے: اس زمانہ (عہد منصور عباسی) کے علماء اسلام نے نہ حدیث، فقہ اور تفسیر کو مدُن کرنا شروع کیا۔ اس طرح علوم کی تدوین و تبویب بڑھنے لگی اس علاوہ عربیت، لغت، تاریخ اور ایام الناس پر کتابیں لکھی گئیں، اور نہ اس سے پہلے علماء، تو پڑھنا نظر پر اعتماد کرتے یا غیر مرتب یا دواشتوں سے روایت کیا کرتے تھے (تاریخ الخلفاء للسیوطی ص ۷۷، ۷۸، ۷۹)

فروعاً واصولاً فی ان حدیث
الفتن بین المسلمین والبقی علی
ائمۃ الدین فظہم اختلاف
اراء والمیل الی البدع والاحواء
وکثرت الفتاوی والواقعات
والرجوع الی العلماء فی المهمات
فاستغلوا بالنظر والاستدلال
والاجتهاد والاستنباط وتمہید
القواعد والاصول وترتیب
الابواب والفصول وتکثیر
المسائل بادلہا وایراد
الشبه باجوبہا وتعیین
الاصطلاحات
وتبیین المذاهب الاختلافات
وسہو ما یفید معرفۃ الاحکام
العملیۃ عن اربہا التفصیلیۃ
بالفقہ ومعرفۃ احوال
الدلۃ اجمالاً فی افادہا
الاحکام باصول الفقہ

مسلمانوں میں فتنے پیدا ہوئے اور ائمہ دین
کے خلاف بغاوتیں ہونے لگیں پس راہوں میں
اختلافات شروع ہوا اور بدعتوں کی جانب
میلان پڑھنے لگا۔ فتاویٰ اور واقعات کی کثرت
ہوئی اور مهمات مسائل میں علماء سے رجوع
ہونے لگا تو علماء بھی نظر و استدلال، اجتہاد
و استنباط، قواعد و اصول کی تمہید، ابواب
فصول کی ترتیب، مسائل اور ان کے
دلائل کی تکثیر، شبہات کے وارد کرنے
اور ان کا جواب دینے، اصطلاحات
کا تعین کرنے اور مذہب و اختلافات
کا بیان کرنے میں مشغول ہوئے پس
اس علم کا نام جس میں تفصیلی دلائل
سے عملی احکام کی معرفت حاصل
ہوتی ہے فقہ رکھا۔ دلائل کے
مختلف احوال کی اجمالی معرفت
کا کہ وہ استنباط احکام میں کس طرح
منفید ہوتے ہیں، اصول فقہ نام رکھا
اور تفصیلی دلائل کے ذریعہ عقائد

و منہجہ العقائد عن اولیہا التفصیلیۃ یا
کی معرفت کا نام کلام رکھا،

لیکن مسائل کلامیہ کی پیدائش اور کتب کلامیہ کی تالیف و تصنیف کے درمیان ایک بہت بڑا فاصلہ ہے اور اس طویل عرصہ زمانی میں علم کلام کی بنیاد کا وقت متعین کرنا محال نہیں تو دشوار ضرور ہے، پھر مسائل کلامیہ کے تاریخی اسباب پیدائش اور زمانہ حدوث تاریخ نے محفوظ رکھا ہے لیکن کتب کلامیہ کا زمانہ تصنیف مبہم ہے، قدیم ترین متکلم جس کی کتابوں کا تذکرہ ملتا ہے وہ اہل بن عطاء، الغزالی ہے جس کا سال وفات ۵۰۵ھ ہے، لیکن غالباً وہ سب پہلا صاحب تصنیف متکلم نہیں ہے، اس سے پہلے اور بھی متکلمین علم کلام پر لکھ چکے ہوں گے، اور یہ یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ علم کلام پر کتب میں تصنیف ہونا شروع ہوئی،

علامہ تفتازانی نے علم کلام کی اجمالی تاریخ کے متعلق جو کچھ شرح عقائد نفی میں لکھا ہے تقریباً وہی شرح مقاصد میں لکھا ہے، اس سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ علم کلام کی بنیاد کیوں ڈالی گئی لیکن اس سوال کا جواب نہیں ملتا کہ کب ڈالی گئی، یہ فقرہ کہ

”ان حدثت المغنق بن المسلمین والبنی علی ائمة الدین فظہرو اختلافاً آراء والمیل الی

البدع والارواح

بہت مبہم ہے، اور جس عہد کی جانب اشارہ کرتا ہے وہ بذات خود اتنا ہی طویل ہے جتنا تیس کا مجوزہ عرصہ زما فتوں کی ابتدا، خلافت عثمانی کے چھٹے سال سے ہوتی ہے، اور بدعت و امواء کے حدوث کی انتہا غیر متعین ہے، مزمانہ پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے، کم سے کم عہد مامونی ۱۹۸ - ۲۱۸، تو اہل السنۃ والجماع کے نقطہ نظر سے دو فرق و عہد ابتداء کا نقطہ عروج ہے، اور ۳۰۰ھ عثمانی اور عہد مامونی میں کم و بیش دو سو سال کا فاصلہ ہے جس میں علم کلام کی بنیاد کا وقت متعین کرنا پہلے سے بھی زیادہ مشکل ہے، اس طویل عرصہ زمانی کو نگہ تو کیا جاسکتا ہے لیکن جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے، اس کے اندر علم کلام کی تاریخ بنیاد کو متعین نہیں کیا جاسکتا

لہ شرح عقائد نفی ص ۳۳ ۳۴ الفہرست لابن النہیم تکرار ص ۱

تاریخ و ترجمہ کی ورق گردانی سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہائے متقدمین علم کلام کو منظر بند نہ کیجئے تھے،
ان کے اقوال ابن عساکر نے تبیین کذب المفتری میں نقل کیے ہیں، امام ابو یوسف سے روایت ہے:

من طلب لدین بالکلام تزندق
ومن طلب لمال بالکلیہ یا فلس
ومن حدث بغرائب الحديث كذب

جس نے دین کو علم کلام کے ذریعہ حاصل کرنا چاہا وہ ذہنی ہو گیا
جس نے دنیا کے ذریعہ دولت تلاش کی بھٹس ہو گیا
اور جس نے غرائب احادیث کی روایت کی وہ جھوٹ ہوا

یہی روایت امام مالک سے مروی ہے، اسی طرح امام شافعی سے روایت ہے،

ان يبتلى المرء بكل ما نهى الله عنه
سوى الشر لا خير له من الكلام
ولقد اطلعت من اهل الكلام على
شيء ما لم تنت ان مسلما يقول ذلك

اگر آدمی سوئے شرک کے منہیات میں مبتلا ہو جائے تو
تو بھی اس کے لیے علم کلام میں مشغولیت سے بہتر ہو اور
اہل کلام کی بعض ایسی تعلیقات مطلع ہوا ہوں کہ مجھے یقین
ہرگز گمان نہیں کرتا کہ کوئی مسلمان ایسی بات کہے۔

بلکہ حافظ ابن تیمیہ نے تو رسالہ تسخیر میں امام شافعی کا یہاں تک قول نقل کیا ہے۔

حكى في اهل الكلام ان يضربوا
بالجرید والنعال ويطان بهم في
القبائل والعشائر ويقال هذا اجزاء
من ترك الكتاب السنة واقل على الكلام

تسکیم کے متبع یہ انتہائی یہوجہ انکو چھڑیوں اور جھڑت
مارا جائے اور قبیلے قبیلے ان کی تشہیر کچا لے اور کہتا ہے
یہ اس شخص کی نیراجی جس نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کو
چھوڑ کر علم کلام پر توجہ کی۔

ان اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو یوسف، امام مالک اور امام شافعی کے زمانے میں علم کلام
کوئی غیر معروف علم نہ تھا بلکہ ایک ایسا ترقی یافتہ اور مکمل فن تھا جو عیجریا غلط، نضوج و پختگی کی منزل پر پہنچ چکا
لہذا قیاس چاہتا ہے کہ اس علم کی بنیاد ان بزرگوں سے بہت پہلے پڑ چکی ہو، امام مالک کا زمانہ ۱۹۷ھ ہے جو

لے تبیین کذب المفتری ص ۳۳۲ ۳۳۵ ایضاً ص ۳۳۵

امام ابو یوسفؒ کا ۱۱۳-۸۲ھ اور امام شافعیؒ کا ۲۰۴-۱۵۰ھ، اس سے معلوم ہوا کہ علم کلام کی بنیاد دوسری صدی کے نصف اول سے پہلے پڑ چکی تھی، اور جو قول امام ابو یوسفؒ کی جانب منسوب ہے، ابن عساکر نے ایک روایت میں اسے امام شعبیؒ سے روایت کیا ہے، اگر یہ روایت صحیح ہے تو علم کلام کی بنیاد پہلی صدی کے اختتام سے بھی پہلے پڑ چکی ہوگی، کیونکہ امام شعبیؒ کا زمانہ ۲۴۰-۱۴۰ھ ہے، لیکن کب ؟ یہ مسئلہ ہنوز تعین کی گرفت سے باہر ہے۔

اس ضمن میں ہماری تحقیقات کا آخری ماخذ محدثین کے اقوال ہیں، سب سے پہلے ہمیں ابو عبد اللہ محمد بن سلام البیہندی کا قول ملتا ہے جو امام بخاری کے استاد ہیں، حسب تصریح حافظ ابن تیمیہ محدث نے کتاب السنۃ والجماعۃ میں جہمیہ اور سمعیہ کے آغاز کے ضمن میں لکھا ہے

ویروی ان اول من تکلم جہمیۃ لوگوں کا خیال ہے کہ سب سے پہلا شخص جس نے

علم کلام میں بحث کی وہ جہم بن صفوان ہے،

صفوان

اس سے بظاہر علم کلام کا آغاز متعین ہو جاتا ہے، لیکن غالباً مسئلہ اتنا سلجھا ہوا نہیں ہے، سلجھاؤ میں بھی الجھاؤ ہیں، اس کی چند وجوہ ہیں :

(۱) محدث بیکندیؒ نے لوگوں کا خیال بیان کیا ہے اور لوگوں کے خیال کے لیے حقیقت مطابق

ہونا ضروری نہیں ہے، پھر یہ انداز بیان وہ نہیں جس کا التزام حضرات محدثین نقل روایات میں کیا کرتے ہیں،

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بیکندیؒ نے بے پردائی کے ساتھ ایک بات بیان کر دی، انھیں اس سے غرض نہیں

تھی کہ فی الحقیقت سب سے پہلا تکلم کون تھا، اصل مقصد جہم بن صفوان کے مخصوص مذہب تعطل (انکار صفائے)

کا ابطال تھا، عملی اغراض کے لیے رائے عامہ کا اتباع کافی ہے، چونکہ عوام میں ایسا ہی مشہور تھا اور عوام

ہی کی اصلاح عقائد کے لیے جہم کی شخصیت کو گرائنا اور اس کے مخصوص مذہب کو باطل کرنا تھا، لہذا انھوں نے

بغیر تحقیق دکاوش کے ایک بات کہہ دی۔

(۲) اس رائے میں یکینہی سے ان کے شاگرد امام بخاری نے اختلاف کیا جو وہ فرماتے ہیں۔

قال قتیبہ یعنی ابن سعید بلغنی تفسیر یعنی ابن سعد نے کہا ہے مجھے معلوم

ان جہماکان یاخذہذا الکلامین ہوا کہ جہم نے اس کلام کو جبہ بن درہم

المجد بن درہم سے سیکھا۔

پھر قطع نظر اس بات کے کہ شاگرد کی پرکھ استاد سے بہتر ہے، خارجی قرآن بھی امام بخاری کے قول کی تائید میں ہیں، جہم کا وطن خراسان تھا جہاں تعطیل اور نفی صفات باری کے مذہب کے ذریعہ کا فرض کرنا تائید قیاس نہیں ہے جتنا حیران میں جو صابریت کا گواہ اور فو فلاطونیت کا آخری ملجا تھا [صابریت اور فو فلاطونیت وہ نوع تعطیل یا نفی صفات باری کے قائل ہیں] ایسی حیران جبہ ابن درہم کا وطن ہے، اس لیے یہ فرض کرنا واقعہ سے اقرب ہے کہ جبہ بن درہم پر اپنے وطن کے عام خیالات و معتقدات کا اثر پڑا اور وہ صفات باری کا منکر ہو گیا، چنانچہ اسے نہ اس بات کا اثر تھا کہ اللہ تعالیٰ نے سیدنا حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اپنا خلیل بنایا اور نہ اس بات کا اعتراف کہ اس نے حضرت موسیٰ سے کلام کیا، اسی الزام کو آؤٹ بنا کر اموی خلیفہ ہشام بن عبد الماک کے حکم سے خالد بن عبد اللہ القسری نے اسے شہر واسط میں عید الاضحیٰ کے دن ذبح کیا۔

یہ کیف جبہ بن درہم پر چرائی صابریت و فو فلاطونیت کا اثر پڑا [اور اس نے نفی صفات باری کے عقیدہ کی باضابطہ تعلیم یہودی عالم ابان بن سمان سے حاصل کی] اور جہم بن صفوان نے جبہ بن درہم سے مذہب تعطیل اخذ کیا، چنانچہ حافظ ابن تیمیہؒ نے رسالہ تہویر میں لکھا ہے:

اول من حفظ عنہ مقالۃ التعطیل سب پہلا شخص جس نے تعطیل یا نفی صفات باری کا

فی الرسالہ وہو المجد بن درہم مذہب منقول یہ وہ جبہ بن درہم جو اسی سے

واخذہا عنہ الجمہد بن صفوان جہم بن صفوان نے یہ مذہب لیکر اپنی کتاب میں یہ

والظہرھا فحسبت الیہ

اسی (جم بن صفوان) کی جانب منسوب ہو گیا،

غرض مذہب تعطیل کا بانی توحید بن درہم ہے لیکن اسکی منظم اشاعت جم بن صفوان نے کی۔

(۳) لیکن سب سے بڑی وجہ جس کی بنا پر ہمیں اس قول کے ماننے میں تامل مجزوءہ ”تکلم“ کے معنی ہیں،

بالتفعل ”تعمل“ (ماخذ البکار بدین) کے معنی میں آتا ہے۔ ماخذ اس کا ”کلام“ اصطلاحی ہے، پس

”تکلمہ“ کے معنی ہوئے ”علم کلام پر کام کیا“ یہاں تک تو کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن سوال یہ ہو کہ

بیکہ نئی کے قول میں ”کلام“ کا مصداق کیا ہے، ظاہر ہے کہ یہ مذہب تعطیل کا مترادف اور نفی صفات

باری کی تعلیم کا نام ہے، اور اس طرح قرآن کریم کے مخلوق ہونے کا عقیدہ ہے، اور اسی کے رویں

قدما، محدثین کی اکثر تصانیف میں جیسے صحیح بخاری کی آخری کتاب ”کتاب التوحید والرد علی

الذنادقة والجمہیۃ“ سنن ابوداؤد کی کتاب ”کتاب الرد علی الجمہیۃ“ سنن نسائی کی

”کتاب النور“ امام بخاری کے اساتذہ نعیم بن حماد الخراجی کی ”کتاب فی الصفات والرد علی الجمہیۃ

ان کے دوسرے استاد عبد اللہ بن محمد الجعفی کی ”کتاب لصفات والرد علی الجمہیۃ“ عثمان بن سمیہ

الدارقنی کی ”کتاب لصفات والرد علی الجمہیۃ“ امام احمد بن حنبل کا ”رسالہ فی اثبات

الصفات والرد علی الجمہیۃ“ اور عبد الغزیز الکنانی شاگرد امام شافعی کی کتاب فی الرد علی الجمہیۃ“ وغیرہ

جد بن درہم کے امتیازی قول دو تھے (۱) نفی صفات باری اور (۲) قرآن کے غیر مخلوق ہونے کا

انکار۔ ان میں موخر الذکر زیادہ اہم ہے، کیونکہ اس تاریخ فکر اسلامی میں ایک اہم کردار ادا کیا ہے،

اور اسی کے سلسلے میں علما نے قید و بند کے جاگسل مصائب جھیلے ہیں، حافظ ابو العاسم لا لکائی نے

نے ”شرح اصول السنۃ“ میں لکھا ہے:

ولاحلاف بین الامۃ ان اول من

اس بات پر امت میں کوئی اختلاف نہیں ہو کر سب

قال القرآن مخلوق المجد بن درہم

پہلا شخص جس نے کہا کہ قرآن مخلوق مجزوءہ جد بن درہم

بہر حال جہم بن صفوان ہو یا اس کا استا وجہ بن دہم ان کا علم کلام نفی صفات باری اور قرآن حکیم کے غیر مخلوق ہونے کا انکار تھا، اور ہو سکتا ہے کہ اسی مسئلہ کلام باری کی وجہ سے علم کلام کا نام کلام پڑا ہو، لیکن اصطلاحی علم کلام کا دائرہ اتنا محدود نہیں ہے، وہ اثبات باری جیسے اہم مسئلے سے "اثبات جزاء الذی لای تجزی" اور "استغناء حال" تک محیط ہے، چنانچہ علم کلام کے موضوع کے باب میں مقدمہ علیہ قول شرح موافق کا ہے :-

وهو المعلوم من حیث یتعلق
بہ اثبات العقائد الدینیۃ
اور علم کلام کا موضوع "معلوم" ہے، اس حیثیت
کہ عقائد دینیہ کے اثبات سے اس کا تعلق ہو
تعلقاً قریباً و بعيداً

خواہ قریب کا ہو یا دور کا،

غرض علم کلام کا دائرہ بحث صرف صفات باری کے نفی و اثبات ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ بھی بے شمار مسئلے ہیں جن سے علم کلام میں بحث کیجاتی ہے اور ہم بالیقین جانتے ہیں کہ ان میں اکثر سائل جہم بن صفوان اور وجہ بن دہم کے زمانے سے بہت پہلے ظہور میں آچکے تھے،

پس بکینہ حق کے قول پر صرف ایک حد تک اعتماد کیا جاسکتا ہے یعنی علم کلام بمعنی نفی و اثبات صفات باری اور خلق و عدم خلق قرآن کی ابتداء جہم بن صفوان (یا اس کے استا وجہ بن دہم) سے ہوئی، لیکن علم کلام بالمعنی الاشم کی ابتداء ابھی تک مجھول ہو اور اصل مسئلہ بحال موجود ہے،

جہم ۱۲۰ھ میں سیاسی اختلافات کی سزا میں قتل ہوا، اگرچہ اس کے مخالفین نے اسے مذہبی رنگ دیا ہے اور اس پر دہریت کا فتویٰ لگایا ہو، چنانچہ ہشام بن عبد الملتک نصر بن سیار وانی خراسان کو لکھا تھا :
تھامی طرحت ایک شخص ظاہر ہو جس کا نام جہم تھا یا جہودہ دہریر کہ اگر تمھارا ہاتھ ٹٹ بچا تو تھامی کو تھامی

لے شرح موافق میں ہے :- انما سُمی الکلام کلاماً..... لان مسئلۃ الکلام یعنی قدّم القرآن وحدود

اشھار اجزاء و سبب ایضاً لمد و نیہ شیخ المواقف مطبوعۃ مطبع السعادة معوج ۱۰ ص ۶۰

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ جم بن صفوان کا قتل ۱۲۵ھ میں ہوا لیکن اس کے مخصوص قول بشام بن عبد الملک کے عہد خلافت (۱۲۵ھ) سے پہلے شائع ہو چکے تھے، اس کے ساتھ اگر ”من طلب لدین الکلام بزندق“ والی روایت کا انتساب امام شعی (الموتی ۱۲۴ھ) سے ثابت ہو جائے تو ماننا پڑے گا کہ جم بن صفوان نے پہلی صدی کے اختتام سے پہلے جب بن ہریم سے کلام [بمعنی مذہب نفی صفات باری و قول خلق قرآن] اخذ کیا اور شہر ترمذ کے اندر اپنے مخصوص مذہب تعطیل [یا تنزیہ جیسا کہ اس کے متبعین کہتے تھے] کی اشاعت کی، کیونکہ خود بھی فصیح و طلق اللسان اور مناظر و مجادل تھا، بہت جلد لوگ جوق در جوق اس کا مذہب قبول کرنے لگے اور اس طرح ”تعطیل“ کی بد نظریہ خلافت میں روز بروز بڑھنے لگی،

اس مخصوص نظام فکر [تعطیل] کا نام ”کلام“ رکھا گیا اور علمائے دین بالخصوص ائمہ حدیث نے مسلمانوں کو اس کے دور رس خطرات متنبہ کیا، جم کے مخصوص مذہب کی تردید میں تو کتب میں بعد میں تصنیف ہوئیں لیکن اس کے اور اس کے پیروؤں کے خلافت ایک عام نفرت اور اس کے مخصوص نظام فکر ”کلام“ کے خلاف ہمہ گیر بیزاری پیدا کرنے کے لیے کلام و تکلیف کی مذمت ظہور میں آئی اور یہ سلسلہ غالباً پہلی صدی کے اختتام اور دوسری صدی کے آغاز سے شروع ہوا، ادھر چونکہ مذہب ”تعطیل“ میں ایک فلسفیانہ دلکشی اور جاذبیت تھی اور اس کے مبلغین فوق الحسی حقائق کو حسی و تجربی استدلال سے عام فہم بنانے اور اپنی دانست میں دین کے ایقانی جز کو عقلی بنانے میں سرگرم تھے، لوگ جوق در جوق اس رائے کو قبول کرنے لگے اور اس طرح اس کے متبعین اور عقیدہ مندوں کا دائرہ یوں آہستہ آہستہ وسیع تر ہونے لگا، یوں بھی اہل المعروف اور دعوت الی الکتاب السنۃ کے نام سے خراسان میں اس لیے قبول عام حاصل کر لیا تھا، امراء و ملوک میں عام طور پر پر شکست حسد و اوساط الناس سے کہیں زیادہ ہوتا ہے اور امیر مویا فقیر و کسے دوسرے کی مقبولیت اور ہر دلعزیزی برداشت نہیں کر سکتے، نیز حزم و احتیاد

کے پیش نظر اس کثرت متبعین کے فساد کا سد باب ضروری ہوتا ہے۔ اس لیے ہشام بن عبد الملک نے خالد بن عبد اللہ القسری کو جہد بن درہم کے اور نصر بن سیار کو جہم بن صفوان کے قتل کا حکم دیا، اور دونوں اہل وادنیہ کے الزام میں قتل کیے گئے، حالانکہ اہل وجہ سیاسی تھی۔

ہر کیف قدیم علمی سرمایہ بہت کچھ باوجود حادث کی نذر ہو چکا ہے اور کوئی مستند اخذ ہمارے سامنے ایسا نہیں ہے جو وثوق کے ساتھ علم کلام کی تاریخ بنیاد متعین کر سکے، اس صورت میں صرف تیس ہی پر وارد و مدار رہ جاتا ہے، لیکن قیاس آرائی سے پہلے علم کلام کے مفہوم کا تعین ضروری ہے، اس باب میں قول مختار قاضی عضد الدین ایچی کا ہے،

الکلام علم یقتدر معہ اثبات علم کلام وہ علم جو جس کے ذریعہ غیاضین کے تقابل میں
العقائد الدینیۃ بایراد الحج ان چوٹ تا کم کر کے اور انکے شبہات دور کر کے سلا
ودفع الشبہ عقائد کے ثابت کرنے پر قدرت حاصل ہوتی ہے۔

اس تعریف میں ایک چیز وضاحت چاہتی ہے، علم کلام کا آماز اور اس کا فروغ نیز تہ دین استب مخالف غنصر کی رہنمائی ہیں، ورنہ ایک ایسے پرسکون معاشرہ میں جہاں فرمودات قرآنی اور ارشادات نبوی کے باب میں تردد و تذبذب کے ادنیٰ شائبہ کا بھی احتمال نہ ہو وہاں قیل و قال اور ایراد حج و دفع شبہات کا کیا سوال، مگر اسلامی سماج میں طمانیت قلبی زیادہ عرصے تک باقی نہ رہنے دی گئی اور جب حاسہ اتواہم نے اسلام کے سیاسی تفوق اور ملکی اقتدار کو روکنے کی خودی طاقت نہ پائی تو اس کی عروق حیات میں چپکے چپکے تغلسف کے وہ انجلیکشن دینا شروع کیے جنہوں نے اس سے پہلے یونان و روم کی حوصلہ مند اتواہم کو بھی مفلوج کر دیا تھا،

ابتداءً ثانوی تعلیمات میں شکوک و شبہات داخل کیے گئے اور جب ان کی نحوست نے وحدت اسلام کو

پارہ پارہ کر دیا، اور اس کی ہیئت اجتماعی پر وہ نظام مسلط ہوا جس میں حقیقی اقتدار کی باگ ڈور عجب لوگوں کے ہاتھ میں تھی تو شخصیت کی ہمت افزائی اور بیجا رواداری کے نام پر اصول دین کو بھی ہٹا دیا، اعتراض بنانے کی اجازت دیدی گئی، ان خیال مناسبت عناصر کی وسیع کاریوں کے اندر اس کے لیے ایک مخصوص نظام فکر بطور میں آیا۔ یہی ”علم کلام“ تھا۔

لیکن مخالفین کی بجاہت سے متکلمین بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکتے تھے اور جذبہ عقل پرستی کے تحت اکثر فوق الحسی اور اکات کے منکر ہو جاتے اور اس طرح دین کے ایقانی جزو سے جو دمومین کے لیے خیر اعلیٰ ہو، محروم ہو جاتے تھے، اسی لیے اکابر فقہاء کو علم کلام کے خلاف فتویٰ دینا پڑتا تھا، چنانچہ ایک مرتبہ جہم بن صفوان کا ایک سمنی (پودہ) عالم سے مناظرہ ہوا، اس نے کہا اے شخص توجو نہ پرایمان رکھتا ہے کیا تو نے اسے آنکھ سے دیکھا ہے؟ جہم نے جواب دیا نہیں، اس نے کہا کان سے سنا ہے؟ جہم نے کہا نہیں سمنی نے پوچھا ہاتھ سے چھوا ہے؟ جہم نے کہا نہیں اسی طرح اس نے حواس خمسہ کے نام لیے اہم مرتبہ جہم نے کہا نہیں تو سمنی بولا پھر کس طرح تو خدا پر ایمان رکھتا ہے؟ کہتے ہیں جہم لا جواب ہو کر گھر لوٹ گیا اور چالیس دن تشکیک وارتیاب کے عالم میں رہا یہاں تک کہ نماز اور دیگر ارکان شرعی بھی ترک دیے، آخر وہ اس سمنی سے پھر ملا اور پوچھا اے شخص کیا تیرے اندر روح ہے، اس نے کہا ہاں، جہم نے پوچھا کیا تو نے اسے آنکھ سے دیکھا ہے؟ سمنی نے جواب دیا نہیں، اسی طرح جہم نے حواس خمسہ کے نام لیے اور سمنی ہر مرتبہ کہتا رہا کہ نہیں تو جہم نے کہا، پھر کس طرح بغیر دلیل و برہان کے تو روح کے وجود پر یقین رکھتا ہے، لہذا جس طرح بغیر دلیل کے تو روح کا قائل ہو اسی طرح میں خدا تعالیٰ کے وجود پر ایمان رکھتا ہوں، اسی لیے اہم شافعی نے فرمایا تھا

میں متکلمین کی بعض ایسی باتوں پر مطلع ہوا جبکہ

لقد اطلعت من اهل الکلام

خدا کی قسم مجھے وہم و گمان بھی نہ تھا اور آدمی

علیٰ شیء واللہ ما توهمتہ قط

کے لیے شرک کے علاوہ حجاب منہیات میں مبتلا

ولان یبتلی المرء بکل ما نھی اللہ عنہ

ما خلا الشراء بالله خير له

ہونا بہتر ہے، اس بات سے کہ وہ

من ان مبتلى بالكلام

علم کلام میں مبتلا ہوا

با ایں ہمہ تحفظ دین کے لیے ان غلط کامیگر تکلیفین کی مساعی بھی انہی ہی ضروری تھیں جتنی ان پر ان کے مخالف فقہاء و محدثین کی زجر و توبیخ،

غرض علم کلام مخالفین اسلام کی ریشہ دوانیوں اور دسیہ کاریوں کے سد باب کے لیے ظہور میں آیا تھا اور اس کے دو دور ہیں۔

(۱) کلام قدام: جب مخالفین نے اسلام کی ثانوی تعلیمات میں شکوک و شبہات داخل کر دیے اس وقت تکلیفین مذہب حق کی تیج کے لیے مختلف اسلامی فرقوں سے بحث و مناظرہ کرتے تھے، یہ قدام کا علم کلام تھا، چنانچہ علامہ تفتازانی نے شرح عقائد نسفی میں لکھا ہے:

وكلهم القداماء ومعظم خلافتهم
مع الفرق الإسلامية

قدما کا علم کلام اور اس طبقے کے اکثر اختلافات
اسلامی فرقوں کے ساتھ تھے،

ان اختلافات کی اصل چار بنیادی مسئلے تھے،

پہلا مسئلہ امامت کا تھا یعنی ریاست اسلام کی سربراہ کاری کا متی کون ہے اور اس متعلقہ مسئلہ اس سلسلے میں مرکزی تصور "وصی" کا ہے جو خلافت فاروقی کے زمانہ میں اسلامی فکر کے اندر داخل ہوا، اس سے پہلے عرب اس تصور سے آشنا نہ تھے، مگر بسائی تحریک کے فروغ کے بعد یہ عام ہو گیا، چنانچہ مبرونے کیت کے حسب ذیل شعری شرح میں لکھا ہے ۴

والوصی الذی امال التجوی

بد عرش امۃ کلا نهدام

قوله الوصی فلهذا اثنی كانوا يقولون

شاعر کا قول ابووصی: تو اس چیز کو جو مائوگ کہا کرتے تھے

لے تبیین کذب لغوی ص ۳۳۶ - ۳۳۷ لے شرح عقائد نسفی ص ۳۳

دیکھتوں فیہ

اور بکثرت استعمال کیا کرتے تھے،

یہ عقیدہ جو ریاست اسلام کی حکومتی تشکیل پر اثر انداز ہونا چاہتا تھا، عرب کی طبیعت اور اسلام کی تعلیم دونوں سے ملحدہ تھا، اور دونوں ہی ان رسول و اسرار کی داد دینے سے قاصر تھے کہ رُوح ملکوت ایک فرد سے دوسرے میں منتقل ہوتی ہے، آگے چل کر اس مرکزی تصور میں نئی شاخیں پھولیں اور اس طرح مباحث امامت نے مفکرین وقت کی توجہ کو اپنی جانب کھینچ لیا۔

دوسرا مسئلہ ارجاء کا تھا جس کی اساس جماعتی انتساب کے غرور پر قائم ہے، یہ تصور بھی یہود سے اسلام میں آیا جو نبلی غرور میں گرفتار تھے اور خود کو اللہ تعالیٰ کی پسندیدہ امت (Chosen People of God) سمجھتے تھے، جیسا کہ قرآن کہتا ہے،

نحن ابناؤ اللہ و احباءہ قل فلم
بعذن بکم بدن نوبکم بل انتم بشر
ممن خلق
ہم اللہ کے بیٹے اور اس کے چھپتے ہیں، کہہ دے کہ محمد
اگر ایسا ہے تو پھر اللہ تمہارے گناہوں کی نراہیں کو
کیوں دیتا ہے حقیقت یہ جو کہ تم لوگ بشر ہو جنہیں خدا
ان کا کہنا تھا کہ ان کی نجات کے لیے ان کا مخلص یہودی ہونا ہی کافی ہے، عمل صالح کی ضرورت نہیں،
ان کے اسی قول کو قرآن دہراتا ہے:

وقالوا لن تمسنا الناس الا اياماً
معدودة قل اتخذنا عند اللہ
عہداً فلن یخلف اللہ عہداً
ام تقولون علی اللہ ما لا تعلمون
وہ (یہودی) کہتے ہیں کہ ہم کو آگ صرف گنتی کے دن
چھوٹے گی، ان سے کہہ دو کہ تم نے اللہ سے کوئی وعدہ لیا
جس کی وہ خلافت نہیں کر سکتا، یا ایسی بات کہتے
جس کو تم نہیں جانتے۔ بیشک جو برائی کرے گا
اور اس کی غلطیاں اس کو گھیر لیں گی وہ

خطیئۃ فاذلک اصحاب الناس
وہ لوگ دوزخی ہیں اور ہمیشہ اس میں
ہم فیہا خلل دون
رہیں گے۔
اس تصور کے داخل ہونے سے مسلمانوں میں بھی ایک گروہ اس بات کا قائل ہو گیا کہ نجات کے لیے
بعض مومن ہونا کافی ہے، چنانچہ ان کا قول تھا:-
لا تضمر مع الایمان معصیۃ
ایمان کے ہوتے ہوئے گناہ سے کچھ ضرر نہیں ہوتا، چنانچہ طرح
کہا لا تنفع مع الکفر طاعة
کفر کے ہوتے ہوئے عبادت و طاعت کچھ فائدہ نہیں ہوتا۔
اس سببی عقیدے کا رد عمل ناگزیر تھا، بالخصوص باویہ نشینان عرب میں جو بے عملی کی زندگی کے ساتھ
اُد کوہ غنی نہیں کر سکتے تھے، لہذا ان میں سے خوارج نے اس تفريط کے مقابلے میں افراد کی جہت اختیار
کی اور گناہ کبیرہ کے مرتکب کو کافر قرار دیا۔

تیسرا مسئلہ جبر و اختیار کا تھا جو آخر عہد صحابہ میں پیدا ہوا، شہرستانی نے لکھا ہے:-
فحدثت فی آخر ایام الصحابة
عہد صحابہ کے آخر میں مہد جہن، غیلان و شقی
بدعة معبد الجہنی وغیرہ
اور یوش اسوار کی بدعت پیدا ہوئی،
الدمشقی ویوش الاسوارسی
یہ لوگ قدر کے قائل تھے اور نیکی اور
فی القول بالقدر و انکار اضافة
بدی کو قدر کی جانب منسوب کرنے سے
الخیر و الشر الی القدر
انکار کرتے تھے۔

ان سے پہلے امام عبد القاہر بنہ ادوی نے الفرق بین الفرق میں لکھا تھا:-
ثم حدث فی زمان المتأخرین من
پھر متاخرین صحابہ کے زمانہ میں فرقہ قدریہ کا
الصحابة خلافت القدریۃ فی
اختلاف پیدا ہوا جو قدر اور استطاعت کے

القدر والاستطاعة من معبد ہارے میں تھا، اس اختلاف کے غاص

الجھنی وغیلان اللہ شقی والجعد نائندے سجدہ جینی، غیلان شقی اور جعد

بن درہم وتبراً منہما المتأخرون درہم تھے، متأخرین صحابہ نے ان سے

من الصحابة بیزاری کا اظہار کیا،

حافظ ابن تیمیہؒ نے لکھا ہے کہ یہ بدعت عبد اللہ بن زبیر یا عبد الملک بن مروان کے عہد خلافت میں پیدا ہوئی، لیکن یہ مسئلہ کہاں سے آیا، اس بارے میں تین رائے ہیں،

پہلی رائے یہ ہے کہ یہ مسئلہ مجوسیوں کے اختلاف سے اسلامی ایمانیات میں در آیا،

دوسری رائے یہ ہے کہ یہ عراق کے نصاریٰ سے ماخوذ ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب ۳۲۵ء

میں بمقام نیقیہ (Nicaea) علمائے نصاریٰ کی مذہبی کونسل ہوئی تھی تو ”جبر و

اختیار اور آغاز گنہ“ کا مسئلہ بھی پیش ہوا، اس وقت سے یہ نصرانی دینیات کا متمم بالشان مسئلہ بن گیا

تھا، فتح ایران کے بعد جب مسلمان عراق و عجم میں نظم زندگی بسر کرنے کے لیے آواہ ہو رہے تھے، اس وقت

شرقی ممالک کے نسطوری عیسائیوں میں اس مسئلہ پر گرم بحث چھڑی ہوئی تھی، ان ہی نصاریٰ و ع

سے یہ مسئلہ اسلامی دینیات میں آیا،

تیسری رائے یہ ہے کہ دیگر مسائل کی طرح ”جبر و اختیار“ کا مسئلہ بھی یہودیوں ہی سے اسلام

میں آیا، نو مسلم اہل کتاب میں سے اکثر قدوسی المذہب تھے، چنانچہ وہیب بن منبہ بھی ”قدر“ سے متمم تھے

ابن حجر نے لکھا ہے:

انہ کان متہم بالقول بالقدس وہ قدر یک حقیتہ کی قیاسیت تھی، انھوں نے اس موضوع

د صنف فیہ کتاباً ثم انھم اندج عنہ ایک کتاب بھی لکھی تھی مگر صحیح یہ کہ بعد میں اس رجوع کر کے

اس سے پہلے ابن حجر نے حماد بن ابی سلیمان کے واسطے سے ابی سنان سے روایت کی ہے،

محدث وھب بن منبہ یقول کنت
اقول بالقدس حتی قرأت بعنۃ
وسیعین کتابا من کتب الانبیاء
”مَنْ جَعَلَ اِلٰی نَفْسِهِ شَأْنًا مِنْ
الْمَشِیئَةِ فَقَدْ كَفَرَ“ فخرت قوی
میں نے وھب بن منبہ کو کہتے ہوئے سنا کہ میں عقیدہ
قدرا کا قائل تھا مگر جب میں نے انبیاء کی کچھ اور پر
شکر کتابیں پڑھیں کہ جن نے ذرا سا اعتدیا بھی اپنے
نفس کی جانب منسوب کیا وہ کافر ہے۔ تو میں نے
اس عقیدے کو چھوڑ دیا

چوتھا مسئلہ صفات باری کا تھا، یہ مسئلہ بھی یہودیوں ہی کے توسط سے اسلام میں داخل ہوا،
اسیری وادنداد اور بت پرست اچانب کے اختلاط و قید و بند اور غلامی نے ان کے مزاج میں تشبیہ و
تجسیم کے لیے میلان پیدا کر دیا تھا، مگر جب ان کا سابقہ فلاسفہ یونان سے پڑا تو خود کو اس تشبیہ و تجسیم
کی تاویل و توجیہ سے قاصر پایا اور انجام کار نفی صفات و تعطیل کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ دیکھا، یہ سب
حال تھی جبکہ اسلام مبعوث ہوا، لہذا جب یہ یہودی مسلمان ہوئے تو اپنے ساتھ ”تعطیل“ (نفی صفات
بارئ) کی بدعت بھی لائے، بہر حال مسلمانوں میں سب سے پہلے جس نے اس نئے مذہب کا اعلان کیا وہ جد
ابن دہم تھا، وہ تعطیل کے ساتھ قرآن کے مخلوق ہونے کا بھی قائل تھا، اسکی تفصیل اور پرکڑ چکی ہے۔

جد بن دہم حران کا باشندہ تھا، جو صابئیت کا گہوارہ اور فلاطینیت کا آخری لمبا تھا اور
اپنی یونان پسندی کی وجہ سے قدیم زمانہ میں ”مدینۃ الیونانیین“ (Helenopolis) کہلاتا تھا،
جد بن دہم اپنی آزدخیالی کی وجہ سے لوگوں میں زندہ کے ساتھ متم تھا، ابن الاثیر نے لکھا ہے:

وقیل ان الجعد کان زندیقاً
وعظّم یمون بن مہرّان فقال
لشاہ قباذ احب الی مہاتدین بہ
کہا گیا کہ جد بن دہم زندیق تھا، ایک مرتبہ یمون
مہران نے اسے نصیحت کی تو بولا کہ تیرے دین سے میر
نزدیک شاہ قباذ بہتر ہے،

جہ بن ورم نے تھیل ونفی عفات کی بدعت یہودی عالم ابان بن سمان سے سکمی تھی جس نے اسے طاوت سے سیکھا تھا، طاوت اسے اپنے ماموں لبید بن عجم سے سیکھا تھا، لبید وہ یہودی ہو جس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کیا تھا، وہ توریت کے مخلوق ہونے کا قائل تھا، اس کے بھانجے اور شاگرد طاوت نے اس موضوع پر سب سے پہلی تصنیف لکھی تھی،

بہر حال فرقہ قدریہ کی قدسیت اور جہیہ کی تھیل مستزلہ [مستزلہ ثالثہ] کے ورثہ میں آئی جن کا قدیم نمائندہ واصل بن عطاء الغزال ہے، اس نے ارجاء اور وعید کے درمیان المنزلة بین المنزلتین کا نرالا قول تراشا اور مسئلہ امامت کے ضمن میں حضرت علیؑ اور ان کے مخالفین میں سے ایک گروہ کی تفصیل [لا علی التیین] کی، واصل نے ۱۳۱ھ میں وفات پائی اور اس پر علم کلام کے پہلے دور کا خاتمہ ہو گیا (۲) کلام متاخرین :- واصل کی وفات کے اگلے سال عباسی حکومت کا آغاز ہوا، وہ عجیوں کی مدد سے برسر اقدار آئے تھے، لہذا انھوں نے ان کے معاملے میں نسبتاً نرم پالیسی اختیار کی نتیجہ یہ کہ حریت نکر کے نام پر مخالفین نے اسلام پر جادو بجا اعتراضات کرنے شروع کر دیے، اسی زمانہ میں یونانی فلسفہ عربی زبان میں منتقل ہونا شروع ہوا جس سے اس مخالف اسلام تحریک کو ڈیڑی تقویت پہنچی، اس دور میں خطرات کا اندازہ لگا کر قیسر عباسی خلیفہ ہمدی نے متکلمین کو بلا کر ملاحہ و زنا و قہ کے ذریعہ کتابیں لکھوائیں، چنانچہ مسعودی لکھتا ہے:

وكان المهدی اول من امر الحث^{لین}
من اهل البحث من المتكلمين
بتصنيف الكتب في الرد على الملحدين
من ذكرنا من الجاحدين وغيرهم
واقاموا البراهين على المعاندين
اور ہمدی نے سب سے پہلے طبقہ متکلمین میں سے مناظر کو بلا کر ملاحہ اور دیگر مخالفین کے رویہ میں کاسم ذکر کر کیا ہے، کتابیں تصنیف کرنے کا حکم دیا اور متکلمین نے مخالفین کے مقابلے میں دلائل قائم کیے، ملاحہ کے شبہات کا ازالہ کسب اور متکلمین کے واسطے

و اذا الواضحة للملحدین فادخوها الحق للشائ^{کین}
حق کو واضح کیا،

اس طرح علم کلام کے دوسرے دور کا آغاز ہوا جس کی خصوصیت علامہ تقی زانی کے نظموں میں حسب ذیل ہے

ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية
پھر جب فلسفہ یونانی سے عربی میں ترجمہ ہوا اور

الى العربة خاض فيها الاسكندر^{میں}
مسلمانوں نے اس میں غور و غوض کیا اور جن امور میں

وحاولوا الرد على الفلاسفة فيها
فلسفہ نے شریعت کی مخالفت کی تھی اسکی تردید کا

خالقوا فيه الشريعة فخلعوا
ارادہ کیا تو کلام میں بہتک نفسے کے مسائل

بالكلام كثير آمن الفلسفة ليتحققوا
ملا دیئے تاکہ ان کے مقاصد کی تحقیق کر سکیں،

مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها
اور اس طرح ان کے ابطال پر قادر ہو سکیں

.... وهذا الكلام المتأخرين^۱
..... اور یہ متاخرین کا علم کلام ہے۔

علم کلام کے اس دور کی سرگرمیوں کی توضیح اور اس کے نتیجے میں پیدا شدہ نئے مسائل کی تفصیل

ہمیں موضوع سے دور لیجائے گی، ہم کو تو صرف علم کلام کے آغاز کی تلاش ہے، اس لیے سر دست

علم کلام کی بعد کی سرگرمیوں کو ملتوی کیا جاتا ہے۔

بہر حال کلامی تفکیر کے قدیم نمائندے معتزلہ [معتزلہ ثانیہ] تھے اور اس مکتب فکر کا قدیم ترین

نمائندہ جس کی کلامی سرگرمیوں کی تفصیل کا تذکرہ تاریخ نے محفوظ رکھا ہے، وہ اہل بن عطاء تھا،

لیکن وہ اہل اس کلامی تحریک کا بانی نہ تھا، کیونکہ اس نے خود اس علم کو ابو ہاشم عبد اللہ بن محمد بن خنفیہ

سے اخذ کیا تھا، شہرستانی نے لکھا ہے :-

ويقال اخذوا اصل عن ابی ہاشم^۲
کہا جاتا ہے کہ وہ اہل نے علم کلام ابو ہاشم

عبداللہ بن محمد بن خنفیہ^۳
عبداللہ بن محمد بن خنفیہ سے سیکھا تھا،

غرض علم کلام کی ابتدا فرقہ معتزلہ [معتزلانہ] نے ڈالی جس کا بانی واصل بن عطاء نہیں تھا بلکہ ابوہاشم عبد اللہ بن محمد بن حنفیہ تھے، اسکی تائید ابو الحسن الطرائفی الشافعی (متوفی ۳۲۰ھ) کی تصریح سے بھی ہوتی ہے، جو انھوں نے اپنی کتاب ”رد اہل الکھواء والبدع“ میں کی ہے،

وہم سموا انفسہم معتزلۃ اور یہ لوگ خود کو معتزلہ کہتے تھے، جب حضرت
وذاک عند ما بايع الحسن بن امام حسن بن علیؑ نے امیر معاویہؓ سے بیعت
علی علیہ السلام معاویۃ کر لی اور خلافت ان کے سپرد کر دی
وسلم الیہ الامرا اعتزلوا تو ان لوگوں نے یہ بنا امام حسنؑ حضرت
الحسن ومعاویۃ جمیع الناس امیر معاویہؓ اور تمام لوگوں سے کٹ کر
وکانوا من اصحاب علی ولزموا کر لی اور اپنے گھروں اور مساجد میں
منائرہم ومساجدہم جا کر بیٹھ گئے اور کہنے لگے کہ ہم مرث
رقا لوانشتغل بالعلوم والعبادۃ علم اور عبادت میں مشغول رہیں گے، اسلئے
فسموا بذلک معتزلۃ یہ معتزلہ کے نام سے مشہور ہوئے۔

اس سے ثابت ہوا کہ علم کلام کے بانی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اصحاب تھے، جب تک سیاسی اقتدار حضرت علیؑ اور ان کے خاندان میں رہا یہ لوگ اس کی سیاست میں دخیل رہے، لیکن جب سیدنا امام حسن رضی اللہ عنہ امیر معاویہؓ کے حق میں خلافت سے دست بردار ہو گئے تو ان حضرات کے لیے سیاسی سرگرمیوں کی کوئی گنجائش نہیں رہی اور انھوں نے ایک ثقافتی تحریک کو اپنایا جس کا مقصد علمی تفکیر اور زہد و عبادت تھا، یہی علمی سرگرمی اگے چل کر علم کلام کا مقدمہ بنی، اس کے بانی امیر المومنین حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پوتے اور محمد بن

حنفیہ کے صاحبزادے ابو ہاشم عبد اللہ تھے، اور ان کی جماعت کا نام معتزلہ (معتزلہ ثانیہ) تھا، ابو ہاشم کے زمانہ تک غالباً امامت اور ارعاد و عید ہی کے مسائل پر غور و فکر ہوتا تھا، مسائل امامت اس جماعت کی تغلیری سرگرمیوں کی اصل تھے، ارعاد و وقت کا اہم مسئلہ تھا، چنانچہ ابو ہاشم کے بھائی حسن بن محمد بن حنفیہ نے خوارج کے تشدد و فی التفکیر کی تردید کی، خوارج کہتے تھے کہ مرتکب کبیرہ کا فریب، اس کے مقابلے میں وہ کہتے تھے کہ ایمان اقرار، باللسان اور اعتقاد بالقلب کا نام ہے،

ابو ہاشم کے بعد اس جماعت کی قیادت واصل بن عطاء کے ہاتھ میں آئی اور اس نے جماعت کے اصولی نظریات پر نظر ثانی کر کے ایک نئے فرقہ کی بنا ڈالی، یہ فرقہ معتزلہ ثالثہ تھا جو بالعموم (صرف) معتزلہ کے نام سے مشہور ہے، واصل نے محاربین جنگ جمل کے باب میں اپنے پیروؤں کے مسلک کے برخلاف فریقین کی تفصیل [لاعلیٰ لتعین] کا قول اختیار کیا، اکابر جماعت کے ارعاد اور خوارج کی تکفیر کے امین مفاہمت کی کوشش کی اور المنزلۃ بین المنزلتین کا قول ادا کیا۔ ان کے علاوہ فرقہ قدریہ کی قدریت اور ہمیت کی ہمیت میں تبدیل کر کے انھیں اپنے جماعتی نظریات میں داخل کیا، شہرستانی نے لکھا ہے:

لہ معتزلہ کا اطلاق عموماً اس فرقہ پر کیا جاتا ہے جس کی بنیاد واصل بن عطاء نے ڈالی تھی، مگر اس سے پیشتر دو جماعتوں پر اس کا اطلاق ہو چکا تھا، جنگ جمل کے زمانہ میں جو لوگ حضرت علیؑ اور ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی کیا جاتے تھے، شریک نہیں ہوئے وہ معتزلہ کہلاتے تھے، لیکن یہ کوئی مذہبی فرقہ نہیں تھا، امتیاز کے لیے انھیں معتزلہ اولیٰ کہہ لیجئے، سیدنا امام حسنؑ اور امیر معاویہؓ کی مصالحت کے بعد پیروان علیؑ نے سیاست سے کنارہ کشی کی اور غمان نشین ہو کر علم و عبادت میں مشغول ہو گئے، جیسا کہ الطوائفی نے لکھا، انھیں "معتزلہ ثانیہ" کہہ لیجئے، بعد میں جب واصل بن عطاء نے نئے فرقہ واصلیہ کی بنیاد ڈالی تو معتزلہ ثانیہ کے بعض متاخرین اس میں شریک ہو گئے، انھیں امتیاز کیلئے معتزلہ ثالثہ کہہ لیجئے، معتزلہ ثالثہ عموماً معتزلہ کے نام سے مشہور ہیں،

القول بالقدس - انہا سلاطی
ذالک سلاطی معبد الجھنی
وغیلان الدمشقی^۱
عقیدہ قدر :- اس باب میں دہل بن عطاء
نے عبید الجھنی اور غیلان الدمشقی کے مسلک
کو اختیار کیا،

اسی طرح جہم بن صفوان اور دہل متزلزہ کے تعلقات کے بارے میں امام احمد بن حنبل نے
”کتاب الروعی الزنادقہ والجمیۃ“ میں لکھا ہے :

واتبعہ علی قولہ رجال من
اصحاب ابی حذیفۃ واصحاب
عمر بن عبید بالبصرۃ^۲
اور نفی صفات کے باب میں ابو حذیفہ
[دہل بن عطاء] اور عمر بن عبید کے پیروں
نے بصرہ میں جہم کے قول کا اتباع کیا،

غرض علم کلام کی بنیاد اس مکتب فکر میں پڑی جو سیدنا امام حسنؑ اور امیر معاویہؓ کی مصالحت
کے بعد حضرت علیؑ کرم اللہ وجہہ کے پیروں نے متزلزہ کے نام سے قائم کیا تھا، یہ سلسلہ کے
قریب کا واقعہ ہے، اگرچہ اس کی تفکیکی سرگرمیوں کا آغاز عہد فاروقی ہی میں ہو چکا تھا جبکہ
وصی کا تصور اسلامی فکر میں داخل ہوا،

۱۔ الملل والنحل للشہرستانی جلد اول ص ۲۱ ۲۔ کتاب الروعی الزنادقہ والجمیۃ للامام احمد بن حنبل ص ۳۱۳
کتاب میں ابی حذیفہ ہے لیکن اس سے معنی مستقیم نہیں ہوتے، غالباً یہ ابی حذیفہ کی تحریف ہے اڈاکٹر پنشن
کا بھی یہی خیال ہے، دیکھیے مذہب الذرہ عند المسلمین ص ۱۲۶

تاریخ اسلام حصہ دوم

(بنی امیہ) یعنی اموی سلطنت کی صد سالہ سیاسی، تمدنی اور علمی تاریخ کی تفصیل

قیمت :- ۱۰/-
مینجر



امام الغنی حسن بن محمد الصغانی اللہ لاہوری

از مولانا عبدالحلیم حشقی فاضل دیوبند

(۲)

تعلیم و تربیت | جیسا کہ اوپر گزر چکا، صغانی کی ولادت لاہور میں ہوئی ہے، لیکن تعلیم و تربیت غزنہ میں پائی ہوئی تعلیم کیسے حاصل کی، تربیت کس طرح ہوئی، کن کن اساتذہ سے پڑھا اور کیا کچھ پڑھا، اس قسم کی معلومات سے تمام متذکرے کیسے خالی ہیں، اور امام حسن صغانی کے بچپن کے حالات اور تعلیم و تربیت کے واقعات پر پردہ پڑا ہوا ہے، یہ ظاہر ہے کہ اس زمانہ میں باقاعدہ مدارس بہت کم تھے، مگر خانگی درس گاہیں نہایت کثرت سے تھیں، بڑے بڑے نامور علماء اور ائمہ فن اپنے گھروں پر درس دیتے تھے، صغانی نے بھی اسی طرح گھر پر رہ کر پڑھا اور اپنے والد سے تعلیم حاصل کر کے جلد فنون میں دستگاہ کامل حاصل کی، مورخ کفوی المتوفی سن ۹۹۰ھ اعلام الاخیار میں رقمطراز ہیں:

نشأ بغزنة واشتغل بها في	صغانی نے غزنہ میں نشوونما پائی وہیں علوم
العلوم واخذ عن والده	کی تحصیل کی اور علوم و فنیہ اپنے والد سے پڑھ کر
وحصل ووصل وكمل	نہایت اعلیٰ استعداد پیدا کی اور ہر فن کو پایہ تکمیل تک پہنچایا

لے دنیائے علم کا یہ بھی عجیب حسن اتفاق ہو کر نکلتے رہے امام ابن سید نے بھی ابتدا میں اپنے باپ کی آغوش میں تعلیم و تربیت پائی تھی اور صغانی نے بھی اپنے والد بزرگوار ہی سے کسب کمال کیا ہے، ملاحظہ ہو اعلام الاخیار تذکرہ حسن بن محمد الصغانی، اس کا نقلی نسخہ ٹونک کے کتب خانہ میں محفوظ ہے۔

کفوی کے اس بیان سے ظاہر ہے کہ صغانی نے جملہ فنون کی تکمیل اپنے والد محمد سے کی تھی، شیخ محمد کے تذکرے سے تاریخ و سیر کی کتابیں کیسر خالی ہیں لیکن واقعات اور قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بڑے فاضل اور جید عالم تھے، خصوصاً ادب و لغت میں انھیں یہ طولی حاصل تھا، انھوں نے ایسے ایسے ائمہ فن سے تعلیم پائی تھی جن کی نظیر دور و دور نہ تھی، جب وہ اپنی تعلیم کا ذکر کرتے تھے تو صغانی جیسا ذہین و فطین بھی حیران و ششدر رہ جاتا تھا، ہم ایک نے اقدہ گئے انگلہ اس کے طور پر خود صغانی کی زبانی نقل کرتے ہیں، جس سے موصوف کے والد محمد کی جلالت علمی کا اندازہ ہو سکے گا، صغانی الباب الزاخر میں لکھتے ہیں،

سمعت والدی المرحوم بغزنة في شھو	تقریباً ۸۵۰ میں میں نے غزنہ میں اپنے والد مرحوم
سنة يسمت وثمانين وخمسائة، يقول	سے سنا تھا، وہ فرماتے تھے کہ میں غزنہ میں اپنے استاد
كنت اقرأ كتاب الحامدة روي بها علي	سے ابو تمام کا حاشہ پڑھا تھا، استاد نے مجھے حب
شيعي بغزنة ففسر لي هذا البيت	ذیل شعر کے معنی سمجھائے۔
بعض مفارقتنا تغلي مرا جلنا	ہمارے سرگ بال سفید گئے، وہ ہنسائی گپیں خوش مار رہی ہیں۔
تاسوا بامرنا انما اريدنا	ہم بھڑکنا تو اچھا ہے پہنچا ہوئے زخموں کا علاج انچا ہوا۔
واول لي قوله بعض مفارقتنا	سے کرتے ہیں یہی دیتا اور کرتے ہیں تمکایں خود قتل بینگ
ما نقي تاويل فاستغربت ذلك	اور شاعر کے قول "مفارقنا" کی دو تاویلیں بیان کیں،
حتى وجدت الكتاب لذی بین	صغانی کا بیان ہو کہ مجھے اس پر بڑا تعجب ہوا، انکہ
فيه هذه الوجوه مبعدا وفي جد	میں مبدا میں وہ کتاب محکوم کی گئی میں میں اسکی دو
وسنة اربعين وستائة المثلث على	تاویلیں نہ کہو تھیں، اچھ شد علی ذالک،

لہ الباب الزاخر ۱۰۰ بعض بحوالہ التاج العروس۔

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ صغانی کی تربیت کیسے فاضل روزگار باپ کے زیر سایہ ہوئی تھی۔
 صغانی کی تحصیل علوم کا بیشتر زمانہ غزنہ میں گزرا، اسی لیے تذکرہ نگاروں نے ان کے متعلق منشأ بغننہ کے الفاظ لکھے ہیں، بعض قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ طابعلی کے زمانہ میں والد کے ساتھ لاہور میں بھی ان کی آمد و رفت کثرت رہی ہو اور یہاں کے قیام کی مجموعی مدت غالباً پانچ برس سے کم نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض تذکرہ نویسوں نے مولد کے ساتھ منشاء بھی لاہور کو قرار دیا ہے، مولوی رحمان علیؒ ”تذکرہ علماء ہند“ میں لکھتے ہیں،
 در لاہور متولد شدہ نشو و نما یافت

صغانی نے ابتدا میں بلاشبہ سب کچھ اپنے والد محمد سے پڑھا تھا، البتہ حدیث بعض اساتذہ سے لاہور میں بھی پڑھی ہے، چنانچہ حضرت نظام الدین اولیاءؒ فرماتے ہیں،
 مگر درانچہ یاد اؤن (بلاہور) بود بخا ورا ہتا دے بودہ است مردے بزرگ
 صاحب ولایت بود

تحصیل علوم کے بعد ۵۹۰ھ سے بیشتر صغانی کا تاتر زمانہ اپنے والد کے ساتھ غزنہ میں گزرا، ان کی تربیت نے صغانی میں لغت اور ادب کے مذاق کو سمجھا دیا اور علمی استعداد کو پرخت کیا، وہ وقتاً فوقتاً ان سے کوئی علمی مسئلہ یا ادبی نکتہ دریافت فرماتے، اگر انھیں معلوم نہ ہوتا
 لہذا ملاحظہ ہو تذکرہ علماء ہند، طبع نو کشتور لکھنؤ، بار دوم ۱۳۹۰ھ میں ۸۴۷ سے ملاحظہ ہو فوائد الفوائد، طبع نو کشتور لکھنؤ،
 ۱۳۸۵ھ ص ۱۰۵۔ ہمارے خیال میں یہاں بھی بلاہور ہے اور یہ ایک حقیقت ہے کہ بہ ایوں ۵۹۰ھ میں قطب الدین
 کے دور میں فتح ہوا ہے، جب صغانی کی تحصیل علوم کے دن ختم ہو چکے تھے، اور وہ نائب شریک محمد بن غازی تھے، اس لیے
 یہ بعید از قیاس ہے کہ صغانی کی تحصیل علم کے زمانہ میں کوئی بلند پایہ محدث لاہور جیسے مرکز علم و سیاست شہر کو چھوڑ کر بایں
 میں حدیث کا درس دے، دراصل یہاں بھی خط شکستہ میں ”بلاہور بود“ تھا، تجنیس غلطی کے باعث یہ اؤن بن گیا ہے

تو خود بتا دیتے جس سے ان میں مطالعہ اور تحقیق کا شوق پیدا ہوتا اور وہ تحصیل کمال کے شوق میں سایہ کی طرح والدہ کے ساتھ رہتے تھے، انسانی زندگی میں سب سے نازک زمانہ عفو ان شباب کا ہوتا ہے، مگر صفائی کا یہ زمانہ بھی علمی استفادہ اور اکتساب کمال سے خالی نہیں ہے، وہ اپنے ایام جوانی کا تذکرہ اور والدہ کے فیضان علمی کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں :

سالتی والدی تغمد کا اللہ تعالیٰ	میرے والد نے اللہ تعالیٰ انھیں اپنی جتنوں
برحمتہ واسکنہ بعبودتہ	سے نوازے اور اپنی جنت کے وسط میں جگہ
جنتہ بغزنتہ قبل سنتہ	مجھ سے غزنتہ میں سن۹۰۰ سے قبل جبکہ میں
تسعین وخمسائۃ وانا ذالک	نہایت خوش حال اور آسودہ زندگی میں
اصحب مطارف الشیاب فی	شباب کی چادر گھمٹ رہا تھا، وہ مجھے تانک
ریعاد العیش الملباب وهو	اور درخشاں فوارے سے بہرہ مند فرما رہے تھے
یفید فی غرس الفواش	اور کیٹا موتیوں سے الما مال کر رہے تھے
ویرز قتی در الفواش	والدہ رحمۃ اللہ علیہ فضائل کا ایک ابر
وکان ۛ حمہ اللہ ریانامن	باراں اور رزائل سے کوسوں دور
الفضائل طلعانامن الرذائل	تھے، مجھ سے اہل عرب کے اس قول
عن معنی قولہم قد اثر	دہسلی کے قد اثر حصیرا لخصیر فی
حصیرا لخصیر فی حصیرا لخصیر	حصیرا لخصیر (جیل کے بورے نے
فلم ادر ما قول فقال لخصیر	بادشاہ کے پہلو میں نشان ڈال دیا کے معنی چھپ
الاول البادیۃ والثانی	میں نہ تباہا تو انھوں نے طوہبتا یا کہ پہلا حصیر
السین والثالث الحنب	بورے کے معنی میں ہے، دوسرا جیل خانہ کے میسر

والمرابع الملک

کے معنی پہلو کے ہیں اور چوتھا بادشاہ کے معنی میں ہے۔

اس بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ شیخ محمد بڑے پایہ کے شخص تھے، اور علوم ظاہری اور باطنی دونوں میں کمال رکھتے تھے۔

ہم نے ابتداء میں علامہ کفویؒ کا جو بیان نقل کیا ہے وہ اگرچہ تین مختصر جملوں حاصل و وصل و مکمل پر مشتمل ہے مگر بڑا معنی خیز اور نہایت جامع ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صفائی نے جملہ فنون کی محض تکمیل ہی اپنے والد سے نہیں کی تھی بلکہ ان کے پاس رہ کر ہر فن میں دستگاہ کامل حاصل کر لی تھی۔

مگر تحقیق و تلاش کا جو ذوق صفائی کی فطرت میں ودیعت کیا گیا تھا وہ اس پر قانع نہیں ہو سکتا تھا، چنانچہ جب ان کو موقع ملا تو ان فنون کی تکمیل کے لیے سفر بھی کیے اور استاد وقت اور ائمہ فن سے ان کی تکمیل کر کے باقاعدہ ہر فن کی سند حاصل کی، ہندوستان میں نامور محدثین سے حدیث کا سماع کیا، ان میں حسب ذیل دو نامور روزگار مستیوں کا نام فہرست آتا ہے شمس الدین الذہبی المتوفی ۷۴۸ھ تاریخ الاسلام میں لکھتے ہیں۔

سمع بالہند من القاضی سعد	صفائی نے ہندوستان میں قاضی سعد الدین
الدین خلف بن محمد الحنفی	خلف بن محمد الحنفی باڈی اور النظام محمد بن الحنفی
والنظام محمد بن الحسن المرغینا	المرغینا سے حدیث کا سماع کیا ہے۔

ان ہی دو ناموں کو سید مرتضیٰ زبیدی نے بھی تاریخ الاسلام کے حوالہ سے تاج العروس

لے العباب الزاخر مادۃ حصص بحوالہ حیوۃ المحیوان از کمال الدین ایدمری مطبوعہ مطبعۃ البابی

الخلی مصر، ج ۱ ص ۱۹۹ و اعلام الاخیارہ تذکرہ حسن بن محمد الصفائی ۳۷۷ تاریخ الاسلام تذکرہ حسن بن محمد

الصفائی، اس کا مخطوطہ صلا لا بیریری رام پور میں محفوظ ہے۔

اور ”صفیٰ“ میں نقل کیا ہے۔

قاضی سعد الدین بڑے بقیع شریعت اور بلند پایہ محدث تھے، فقہ میں بھی انھیں یدِ طولیٰ حاصل تھا، غالباً شہاب الدین محمد غوری کے عہد میں ہندوستان آئے تھے، انھیں قسطنطنیہ کے عہد میں عہدہ قضا، آپ کے سپرد تھا، صفائی نے العباب الزاخر میں ان کا سلسلہ نسب یہ لکھا ہے

کردہ، ناحیۃ تناخمہ (بیاض) کردہ ایک قصبہ ہے جو متصل ہے

منہا شیخنا ابو محمد خلف بن ہمارے شیخ ابو محمد

محمد بن محمد بن ابراہیم بن خلف بن محمد بن محمد بن ابراہیم بن

یعقوب الکردہ سی ثوالحنا باذیعقوب الکردہ سی ثوالحنا باذی

تغمد اللہ برحمۃ اللہ رحمۃ اللہ علیہ ہیں کے رہنے والے تھے۔

عصامی نے فتوح السلاطین میں علت و حرمت سماع کے متعلق قاضی حمید الدین ناگوری اور قاضی سعد الدین و عماد الدین کا جو واقعہ قلم بند کیا ہے، اس سے بھی موصوٹ کے اجتناب بدعت پر روشنی پڑتی ہے، اس واقعہ کا یہ پہلو عجیب ہے کہ اس مباحثہ میں ایک طرف صفائی کے استاد ہیں اور دوسری طرف ان کے شاگرد،

لہ العباب الزاخر اور کردہ، العباب میں چونکہ بیاض ہے، اس لیے صاحب قاموس نے بھی صریحاً اتنا ہی لکھا ہے کہ کردہ کجحفۃ ناحیۃ بالعجم۔ کردہ جعفہ کے وزن پر ہے اور یہ عجم میں ایک موضع ہے، لیکن یا قوت جو سی نے بجم البلد میں تصریح کی ہے وہی ناحیۃ من فواحی خوارزم و ما یناخصھا من نواحی المرزہ۔ یہ خوارزم کے اطراف میں اور رکتان کی سرحدوں میں متصل ایک قصبہ ہے۔ ابن ابی الوفا المتوفی ۳۷۰ھ فقہیہ محمد بن عبد اللہ ابن محمد بن العباد الکردہ کی کنیت تھی، یہ نسبت الی الجدل النسب الیہ البوایق من اهل بلاق قصبۃ من قصبان کردہ من اعمال جرجان فیۃ خواہ زہ۔ ان کی کنیت ان کے دادا کی طرف سے جن کے انتساب میں برائقی لکھا جاتا ہے۔ وہ اہل بلاق میں سے تھے اور یہ کردہ کے قصبات میں سے ایک قصبہ ہے جو خواہ زہم جرجان کے اعمال میں سے ہے۔ اس بیان سے ظاہر ہے کہ قاضی سعد الدین تورانی النسل تھے، طبقات ناصر کی میں ان کی نسبت میں کردہ اور اسی طرح راور کی کے نسخہ میں کردہ کی نسبت صحیح نہیں،

انظام محمد بن الحسن المرغینانی کا تذکرہ کتابوں میں کہیں نظر سے نہیں گزرا،
ہندوستان کے علاوہ اور بھی مختلف شہروں میں صفائی نے حدیث کا سماع کیا ہے، چنانچہ
حافظ عبدالقادر القرشی المتوفی ۷۵۵ھ الجواہر المصنیہ میں رقمطراز ہیں:

سمع بمكة وعدن والهند^۱ صفائی نے مکہ، عدن اور ہندوستان میں حدیث کا سماع کیا
تذکرہ نگاروں نے نہ کتابوں کی تفصیل بیان کی ہے اور نہ سنہ کا تعین کیا ہے لیکن صفائی
کے بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے سنن ابی داؤد وغیرہ کا سماع مکہ مکرمہ میں کیا تھا،
چنانچہ الباب میں لکھتے ہیں:

قال الصاعاني كنت سمعت	صفائی کا بیان ہے۔ میں نے اس حدیث
هذا الحديث بمكة حرسها	(بہر بغضاء) کو مکہ معظمہ میں (اللہ تعالیٰ
الله تعالى وقت سماعي	اس کو سلامت باکرامت رکھے، سنن
سنن ابی داؤد..... و	ابی داؤد کے سماع کے زمانہ میں سنا تھا،
ذلك في سنة ستائة ^۲	اور چھٹی صدی کا واقعہ ہے۔

ابہ اس بات نہایت وضاحت سے بیان ہو چکی ہے کہ صفائی نے جملہ علوم کی
تحصیل اپنے والد محمد سے کی تھی، لیکن حدیث کا سلسلہ ایسا ہے کہ جب بھی کسی طالب حدیث
کو اس کی سند عالی ہاتھ آتی ہے تو وہ اس کو حاصل کرنا باعث سعادت سمجھتا ہے، یہی
جذبہ تھا جس نے صفائی کو ہر کمال سے کسب فیض پر آمادہ کر دیا تھا، چنانچہ ۵۹۹ھ میں جب حج
کے لیے مکہ معظمہ گئے تو اس زمانہ کے نامور محدثین سے حدیث کا درس لیا،

۱ الجواہر المصنیہ، طبع دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد دکن ج ۱ ص ۲۰۲

۲ ملاحظہ ہو الباب الزاخر مادہ "بضع" بحوالہ تاج العروس۔

صغافی نے حرم میں اس فن کو جس تحقیق اور وقت نظر سے حاصل کیا اس کا اندازہ ان کے

اس بیان سے ہو گا جو انہوں نے العقاب الزاخر میں نقل کیا ہے، فرماتے ہیں :

بئیر بضاعة بالمدینة قد جا	بئیر بضاعة (کتوں) مدینہ میں ہے اور اس کا
ذکرہا فی حدیث ابی سعید	تذکرہ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ
الحدادی رضی اللہ عنہ قطرا	عنہ کی حدیث میں ہے، اس کنویں کا
ستة اذرع قال ابو داود	قطر چھ ذراع ہے، امام ابو داؤد
سلیمان بن الامثعت قد س	سلیمان بن الامثعت سجت فی بیان ہے
بئیر بضاعة بردائی، مدق	کرمیں نے پٹی چاہہ سے بئیر بضاعة کو ناپا،
علیہا، ثم ذرعتہ، فاذا عر	پٹے میں نے اس پر چادر پھیلائی اور
ستة اذرع قال وسألت	پھر ہاتھ سے اسے ناپا تو اس کا عرض
الذی فخری باب البستان	چھ ہاتھ نکلا، (ابو داؤد) کا بیان ہو کہ
فادخلنی الیہ هل غیر بناء	کہ باغ کے جس نگرہاں نے اس کا دروازہ
عما کانت علیہ؟ قال لا	کھولا اور جو مجھے اندر لے کر گیا تھا میں نے
وسأیت فیہا ماء امتغیر	اس سے پوچھا کہ کیا اس کی پہلی اور اب کی
اللون قال الصاغانی کنت	حالت بنا میں کچھ تغیر ہوا ہے، اس نے
سمعت هذا الحدیث بمكة	جواب دیا نہیں، ابو داؤد کہتے ہیں میں نے
حرمہا اللہ تعالیٰ وقت	اس کنویں میں پانی کی رنگت بدلی ہوئی دکھی،
سماعی سنن ابی داود	صغافی فرماتے ہیں کہ میں نے سنن ابی داؤد کے
فلما تشرفت بزیارۃ	سماح کے وقت جب اس حدیث کو کہہ کر کہہ

النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں سنا اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم
 وذالک فی سنة ست مائۃ کے روضہ کی زیارت کے لیے مدینہ حاصر
 دخلت البستان الذی ہوا یہ سترہ صدی کا ذکر ہے تو میں بھی
 فیہ بیرضاۃ وقد است اس باغ میں گیا جس میں بیرضاۃ واقع تھا،
 سر اس البئر بجماعتی فکان کمال اور اپنے عمار سے کنویں کے دہانے کو ناپا تو اتنا ہی
 ابوداؤد پایا جتنا امام ابوداؤد نے بیان کیا تھا۔

”وقت سماعی“ کی قید احترازی ہے کیونکہ بیرضاۃ کی یہ حدیث تناسن ابی داؤد
 ہی میں نہیں بلکہ صحاح کی دوسری کتابوں میں بھی موجود ہے، امام ترمذی نے ”جامع ترمذی“
 میں اور سنائی نے سنن المجتبٰی میں اس کی تخریج کی ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ صفائی
 نے صحاح کی دوسری کتابوں کا بھی سماع نہیں کیا تھا، اس خیال کی تائید اس سے بھی
 ہوتی ہے کہ صفائی کا قیام یہاں پانچ برس رہا ہے، حجاز میں اس طویل قیام کا مقصد
 جہاں محادات عرب پر عبور حاصل کرنا تھا، وہاں کتب صحاح کا سماع بھی تھا،
 صفائی نے حدیث کی صرف مشہور کتابوں ہی کا سماع نہیں کیا تھا بلکہ ایسی کتابوں
 کا سماع بھی کیا تھا جن کا سماع اس دور میں عموماً نہیں کیا جاتا تھا، ان کتابوں میں ابوالہشیم
 ابن کلیب المتوفی ۳۳۵ھ کی السنۃ الکبیر بھی ہے، صفائی نے اس کا پورا سماع کیا تھا،
 چنانچہ العباب الزاخر میں لکھتے ہیں،

الہیثم بن کلیب بن شایح بیہثم بن کلیب بن شریح بن معقل بن شایح
 بن معقل المناشی صاحب صاحب سنہ کبیر، اس کتاب نے لعاب

المسند الکبیر قال المصنفی کا مولف صفائی کہتا ہے کہ ہشتم بن
مولف هذا الكتاب مسنداً کلیب کی سند میرے پاس موجود ہے
عندی وهو سماعی ولم اور مجھے اس کا سماع حاصل ہے
أجد ببغداد نسخة منه ^{می} بغداد میں میرے سوا کسی کے پاس
ما عندی ^{نی} اس کا نسخہ موجود نہیں تھا۔

اس واقعہ سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ صفائی نے فن حدیث کو روایت اور روایت کی طرح حاصل
اور جزئی سے جزئی امور کا کتنی زور نہ لگایا ہی سے مشاہدہ کیا تھا۔ اس واقعہ سے صفائی کی
افتادہ طبع پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ انھوں نے کیسی مجتہدانہ طبیعت پائی تھی، اور ان کی فطرت
میں تحقیق اور جستجو کا کیسا مادہ ودیعت کیا گیا تھا، اس سے یہ بھی قیاس ہوتا ہے کہ انھوں نے
دوسرے فنون کی تحصیل بھی کس ذوق و شوق سے کی ہوگی،

قیاس کن نگلستان من بہار مرا

شیوخ حدیث [تذکرہ نگاروں نے صفائی کے شیوخ کی تفصیل بیان نہیں کی ہے، جس نے سیکر واپ
اباب کمال اور اکملہ فن سے علوم کی تکمیل کی ہو، ظاہر ہے کہ جب تک وہ خود اپنے شیوخ کا
تذکرہ نہ لکھے، کون ضبط تحریر میں لا سکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ یہ کام محدثین رحمہم اللہ نے خود کیا
اور ان اباب صدق و صفا کا یہ سربے بڑا احسان ہے کہ آج بھی ہزار ہا محدثین کا تذکرہ محفوظ
ہے، مگر صفائی نے خود اپنے حالات لکھے ہیں اور نہ اپنے شیوخ کا تذکرہ تحریر کیا، تلاش و تفحص
سے جو چند نام دریافت ہو سکے وہ ہدیہ ناظرین ہے،

(۱) ابوالفتوح الحصری۔ پورا نام برہان الدین ابوالفتوح نصر بن ابی الفرج

لہ ملاحظہ ہو الباب الزاخر مادہ شوش

محمد بن علی البغدادی المحلی المتوفی ۶۱۹ھ ہے، موصوف بن ہادی میں پیدا ہوئے،
 مکہ میں سکونت اختیار کی اور یہیں حدیث کا درس دیا، اسی مناسبت سے امام الحرم اور امام الحطیم
 کے لقب سے مشہور تھے، امام ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں موصوف کا نہایت مبسوط ترجمہ لکھا ہے
 اور اس میں ابن النجار کے حوالہ سے ان کے متعلق یہ الفاظ نقل کیے ہیں:

كان حافظاً حجة نبيلاً من
 علماء مالدين جمال العلماء
 كثير المحفوظ، كثير التعبد
 التمجيد له
 وہ حافظ الحدیث اور حجتہ اور دین کے
 علماء اعلام میں تھے، ان کا علم نہایت
 وسیع تھا، یادداشت نہایت توفیقی، بڑے
 متابع اور شب زندہ دار بزرگ تھے،

”تذرات الذہب“ میں مورخ ابن العباد نے بصرات لکھا ہے، مجمع منہ خلق کثیر
 من الائمة الحفاظ، حفاظ حدیث کی بہت بڑی جماعت نے آپ سے حدیث کا سماع کیا تھا،
 علامہ ذہبی المتوفی ۷۴۸ھ تاریخ الاسلام میں لکھتے ہیں:-

قد سمع بمكة من ابي الفتح
 نصر بن الحصري
 صفائی نے حرم میں شیخ ابو الفتح نصر
 ابن الحصری سے حدیث کا سماع کیا تھا،

سید مرتضیٰ زبیدی نے تاج العروس میں تصریح کی ہے کہ ابو الفتح الحصری نے
 قطب الاقطاب شیخ عبدالقادر جیلانی کو دیکھا تھا، اخیر زمانہ میں اشاعت علم کی غرض سے مکہ
 منظمہ سے
 مجسم بن آگئے تھے اور یہیں وفات پائی، ان کا مزار آج بھی زیارت گاہ خلافت اور مزار شیخ
 برہان کے نام سے مشہور ہے۔

لے ملاحظہ ہو تذکرۃ الحفاظ، طبع دوم دائرة المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۳۴ھ ج ۳ ص ۱۶۹ لے تاریخ اسلام

واقعات ۶۵۰ھ تذکرہ جن بن محمد الصفائی لے ملاحظہ ہو تاج العروس اودہ ”حصر“

(۲) ابو منصور ابن الرزاز سعید بن محمد البخاری المتوفی ۲۵۶ھ، علامہ ذہبی نے تاریخ الاسلام میں بصراحت لکھا ہے کہ صفائی نے بغداد میں ان سے حدیث کا سماع کیا تھا، ابن العمامہ الحنفی نے ابوالفتوح اھمری اور ابن الرزاز کا ذکر صفائی کے تذکرہ میں کیا ہے اور ان کا جہانگاہ تذکرہ بھی لکھا ہے۔

قاضی سعد الدین خلف بن محمد الحنا بادی اور النظام محمد بن یحییٰ المرغینانی کا ذکر اوپر گزر چکا،

علامہ کفوی نے اعلام الاخیار میں شیوخ حدیث کو نام بنام نہیں لکھا ہے، مگر یہ لکھا ہے سمع الحدیث بمکة وعدن صفائی نے مکہ معظمہ، عدن اور ہندوستان والھند من شیوخ کثیرۃ میں بیشمار شیوخ حدیث سے سماع کیا ہے،

شیوخ نقہ | صفائی نے فقہ بھی یگانہ دن فقہاء سے پڑھی تھی، جن میں صاحب ہدایہ کے فرزند شیخ الاسلام نظام الدین عمر بن علی المتوفی بعد ۷۵۰ھ کا نام سرفہرست ہے، مولانا عبید اللہ سندھی، المہتد لتعرف ائمۃ التجدید میں لکھتے ہیں:

حسن الصاغی الحافظ	حافظ الحدیث صفائی بواسطہ ابو حفص عمر
عن ابی حفص عمر المرغینانی	مرغینانی اپنے والد شیخ الاسلام علی بن
عن ابیہ شیخ الاسلام علی	ابن بکر المرغینانی سے حدیث روایت
بن ابی بکر المرغینانی	کرتے ہیں اور نقہ میں بھی صاحب ہدایہ
وفی الفقہ فانہ اخذ عن	سے بواسطہ عمر المرغینانی راوی ہیں
صاحب ہدایہ بواسطہ	اور آپ ہی ہندوستان کے

لہ ذہبی کا یہ بیان ابھی تحقیق طلب ہے، بغداد کے قیام میں انشاء اللہ اس پر کچھ عرض کیا جائے گا۔

وللہ اعلم المرغینانی نفویش المند ^{کاملہ} پہلے شیخ الحدیث والفقہ ہیں۔

وہ ان فقہاء میں سے تھے جنہیں نزاع اور خصومات کے طے کرنے میں یہ طولی حاصل تھا۔ والد کی طرح شیخ الاسلام کے لقب سے مشہور تھے اور فتاویٰ میں حجت آخر سمجھے جاتے تھے۔ فقہ متعہ و کتابیں آپ سے یادگار ہیں۔

نعت کی تحصیل | فن نعت بھی ابتدا میں فن حدیث کی طرح ائمہ نعت کے حافظوں میں محفوظ اور سنداً روایت کیا جاتا تھا، مگر جب یہ فن کتابی صورت میں مدون ہو گیا تو اس کی اپنی حیثیت کم ہو گئی اور زمانہ نابید میں اگرچہ مدون و مرتب ہو کر اکتسابی علوم میں داخل چکا تھا، مگر بعض قرائن سے ثابت ہوتا ہے کہ صنائی نے علم نعت کی تحصیل بھی ابتدا میں والد محمد سے کی تھی، جیسا کہ گذشتہ واقعات سے ظاہر ہے، صنائی نے ائمہ نعت بعض اہم کتابوں کو حفظ کیا تھا، چنانچہ یا قوت رومی المستوفی ۲۲۶ صنائی سوانح نقل کیا

کان یقول لا صحابہ حفظوا صنائی اپنے شاگردوں سے کہتے تھے تم

غریب (ابو عبید) من حفظہ ابو عبید کی تعریف گویا ذکر و حسن نے بھی

ملاک الف دینار فانی حفظہ اسے یاد کیا وہ ایک ہزار دینار کا مالک ^{۲۲۷}

فملکھا و امثرت علی بعض میں نے بھی اسے یاد کیا تھا، میں بھی ایک ہزار

اصحابی بحفظہ فحفظہ دینار کا مالک بنا اور میں نے بعض دوستوں کو بتایا

وملکھا انھوں نے بھی اسکو یاد کیا وہ بھی ہزار دینار کے مالک ^{۲۲۸}

محاورات عرب پر عبور حاصل کرنے کے لیے سرزمین نجد میں پانچ برس قیام کیا

لاحظہ ہو التہمید لتعرف ائمہ التجدید، اس کا تعلق نسخہ مولانا عبید اللہ سندھی کے ربیع عزیز مولوی عزیز احمد صاحب

اس ہماری نظر سے گذرا ہے ۲۷ لاحتہ ہوا رشاد الاریب بطبع سوم، مطبعہ ہند مصر ۱۹۲۷ء ج ۳ ص ۲۱

اور اس طرح اس فن کی تکمیل کی اور ایسا کمال ہم پہنچا یا کہ امام نفث قرار پائے،
 لاہوریں آمد اور عہدہ قضا کی پیشکش | صفائی کے والد محمد کی صحیح تاریخ وفات کا پتہ نہ چل سکا، مگر
 بعض واقعات اور قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا انتقال ۱۱۵۹ھ کے لگ بھگ ہوا کیونکہ
 ان کے متعلق جو واقعات صفائی سے منقول ہیں وہ ۱۱۵۹ھ سے پیشتر کے ہیں، ۱۱۵۹ھ یا
 اس کے بعد کا کوئی واقعہ نہیں ملتا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غزنہ میں ان کا انتقال ۱۱۵۹ھ
 میں ہو گیا تھا، والد کے انتقال کے بعد آپ غزنہ کو خیرباد کہہ کر لاہور آ گئے، اس وقت
 ہندوستان کے تحت سلطنت پر قطب الدین ایک تھا، جو نہایت خلیق، مردم شناس
 اور صاحب الرائے بادشاہ تھا، اس کا بچپن چونکہ ایک نامور فقیہ قاضی فخر الدین بن عبد العزیز
 کوئی کے گھر میں گذر رہا تھا اور وہ عہدہ قضا کی اہمیت شرائط اور اہلیت سے پوری طرح
 واقف تھا، اس لیے صفائی کو لاہور کا جسے شاہان وقت کی فیاضیوں نے علم و سہر کی نہایت
 بنایا تھا، عہدہ قضا پیش کیا، مولانا عبدالحی لکھنوی نے مزہ اٹھا کر اس میں لکھتے ہیں،

عرض علیہ قطب الدین ایبک
 الفضا بحدیث لاہور
 قطب الدین ایبک نے لاہور کا
 عہدہ قضا آپ کو پیش کیا مگر آپ نے
 اے قبول نہیں کیا،
 فام یجبہ

عجیب اتفاق ہے کہ جس مرکز علم و سیاست میں صفائی نے جنم لیا تھا، اسی شہر کا عہدہ

لاہور کا عہدہ قضا میں مولانا عبدالحی لکھنوی نے اس کے بعد لکھا ہے

رحل ائی غزنہ یدرس ویفید
 شد دخل العراق
 پھر آپ غزنہ چلے گئے اور وہاں درس و تدریس
 کا مشغل اختیار کیا پھر عراق آ گئے،

یہ بیان محل نظر ہے کیونکہ غزنہ میں درس و تدریس کا شغل اختیار کرنا اور وہاں سے عراق جانا کہیں تاریخ سے
 ثابت نہیں، اس غلطی کی اصل وجہ یہ ہے کہ مولانا عبدالحی نے حسن صفائی اور رضی الدین صفائی کو دو جدا جدا شخصیتیں
 قرار دیا ہے، اسی لیے حسن صفائی کے تذکرہ میں کول کے قیام کا ذکر تک نہیں کیا ہے،

نصاب بھی ان کو پیش کیا گیا، دور شباب میں جب عموماً انسان عیش و عشرت کا دلدادہ ہوتا ہے، صنائی نے امیرانہ اور آمرانہ عیش و عشرت پر فقیرانہ زندگی کو ترجیح دی اور سلطان وقت کی اس پیشکش کو رد کر دیا، یہ واقعہ اس امر کا بین شاہ ہے کہ اس زمانہ میں صنائی کی علمی شہرت یوں شاہی تک پہنچ چکی تھی،

صنائی درویشانہ طبیعت رکھتے تھے، وہ لاہور سے ہوتے ہوئے کول (علی گڑھ) آئے، اس زمانہ میں کول نیا نیا مسلمانوں کے تصرف میں آیا تھا، محمد قاسم فرشتہ کا بیان ہے۔
در سنہ تسع و ثمانین و خمسات قلعہ کول را منسوخ کردہ و دہلی را دارالملک ساختہ
انجا قرار گرفت و اطراف و احوال آن را در ضبط آوردہ شعار اسلام ظاہر ساخت
کول میں آمد اور نائب مشرکے | کول آنے کے بعد یہاں کے نائب مشرف مقرر ہوئے، خواجہ
عمدہ پر تقرر | نظام الدین اولیا، کا بیان ہے،
بعد ازاں در کول آمد و نائب مشرف شد

صنائی ایک عرصہ تک اپنے فرائض منصبی کو تندہی کے ساتھ انجام دیتے رہے، اتفاقاً ایک دن کسی معاملہ پر مشرف کی زبان سے کوئی نامناسب بات نکل گئی، صنائی اس کی مادی پر مسکرا دیے، مشرف اگرچہ اس منصب کا اہل اور قابل شخص تھا، مگر انسان تھا، آپ کے مسکرانے پر اور غضبناک ہو گیا اور غصہ میں ددات اٹھا کر پھینک ماری، آپ جگہ سے ذرا ہٹ گئے اور ددات دور جا کر گر سی، آپ اسی دقت یہ کہہ کر اٹھ کھڑے ہوئے کہ ایسے جاہلوں کے ساتھ نشست و برخاست نہیں رکھی جاسکتی، خواجہ نظام الدین دلیا، فرماتے ہیں۔

لے ملاحظہ ہو تاریخ فرشتہ مطبوعہ بمبئی ۱۸۳۲ء ج ۱ مقالہ دوم ص ۱۳۵ ملاحظہ ہو فرائض افواہ ص ۱۱

مشرق کہ منسوب او بود ہم اہل بود مگر روزے میں مشرق سمجھے گفت مولانا رضی اللہ

بشم کرد مشرق دوات جانب او فرستاد و منفرشت شد بہ وز سید چون پنجناں بدید از آن مقام

برخواست و گفت ارا پیش با جبال نشست و برخواست نمی باید کرد۔

حاکم کول کے یہاں | صغائی نے جب مشرق کی اس نازیبا حرکت کے باعث ملازمت ترک کر دی
آلینق مقرر ہوا | تو حاکم کول (حسام الدین اوغلیک) نے سوشنکوں پر اپنے فرزندوں
کی تعلیم کے لیے آپ کو اتالینق مقرر کیا، خواجہ نظام الدین اولیاء کا بیان ہے:

بعد از اس دن بال زیارت تحصیل شد سپردالی کول را تعلیم کر دے۔

حضرت محبوب الہی کا بیان ہے کہ آپ اسی قلیل آمدنی پر گذر بسر کرتے رہے موصوف
کے الفاظ ہیں:

”بہ ان قانع بودے“

صغائی کا جب تک کول میں قیام رہا، درس و تدریس کے فرائض انجام دیتے رہے،
اور پھر ۵۹۹ھ میں حج کے لیے روانہ ہو گئے،

ہندوستان کے عہد سبطی کی ایک ایک جھلک

مُرتَبَع

سید صباح الدین عبدالرحمن ایم اے

قیمت: شش

’مینجر‘

غالب پر سیکہ کا الزام

اور اس کی حقیقت

از جناب مالک رام صاحب ایم اے

انقلاب ۱۹۰۷ء میں غالب پر بہادر شاہ کی تخت نشینی کے موقع پر سکہ کہنے کا

الزام لگایا گیا تھا اس کی تحقیق میں نمبر کے معارف میں ڈاکٹر خواجہ احمد صاحب فاروقی

ہمضمون نکل چکا ہے جس میں انھوں نے اس کی تحقیق کی پوری کوشش کی تھی حقیقت

یہ کہ شرکس کا تھا اور انھوں نے اس کے متعلق بہت بیانات نقل کر دیے تھے مگر ان کو

کوئی صریح شہادت نہ مل سکی تھی اس لیے وہ کسی یقینی نتیجہ پر نہ پہنچ سکے تھے۔ غالباً

کے ماہر مالک رام صاحب نے بھی اس موضوع پر لکھا تھا مگر اس سے پہلے خواجہ صاحب

کا مضمون شائع ہو چکا تھا۔ مالک رام صاحب کے مضمون کے بیشتر بیانات وہی ہیں

جو خواجہ صاحب نے نقل کیے ہیں، لیکن مالک رام صاحب کو اتفاق سے صادق الاخبار دہلی

مورخہ ۱۳ ذیقعد ۱۲۶۳ھ کی ایک صریح شہادت مل گئی جس سے ثابت ہو گیا

کہ سکہ شعر غالب کا نہیں بلکہ ذوق کے مشہور شاگرد حافظ دیران کا تھا اور غالب

مفت میں بدنام ہوئے اور اب ایک صدی کے بعد یہ معاملہ حل ہوا۔ (معارف)

”میرا شہر میں ہونا حکام کو معلوم ہے۔ مگر چونکہ میری طرف بادشاہی دفتروں سے یا مجروں کے

بیان سے کوئی بات نہیں پائی گئی لہذا طلبی نہیں ہوئی۔“ (۱۱ ص ۵۸، نوشتہ ۵، دسمبر ۱۸۵۶ء)

”بھائی، میرا حال یہ ہے کہ دفتر شاہی میں میرا نام مندرج نہیں نکلا کسی مجرنے نے بہ

میرے کوئی خبر نہ خواہی کی نہیں دی، حکام وقت میرا ہونا شہر میں جانتے ہیں، فراری نہیں ہوں، روپوش نہیں ہوں، بلایا نہیں گیا، وار و گیر سے محفوظ ہوں، کسی طرح کی باز پرس ہو تو بلایا جاؤں، مگر ہاں، جیسا کہ بلایا نہیں گیا، خود بھی بروکار نہیں آیا۔“ (ایضاً ص ۵۹، نوشتہ ۵، جنوری ۱۸۵۷ء)

”بہر حال یہ خدا کا شکر ہے کہ بادشاہی دفتر میں سے میرا کچھ شمول فساد میں پایا نہیں

گیا اور میں حکام کے نزدیک یہاں تک پاک ہوں کہ نشن کی کیفیت طلب ہوئی۔“

(ایضاً ص ۸۴، نوشتہ ۱۲، مارچ ۱۸۵۷ء)

انسان کتنا جلد باز ہے، جس وقت غالب نے تفتہ کو یہ خط لکھے تھے، انھیں کیا معلوم تھا کہ کارکنانِ قضا و قدر کے ترکش میں کیسے کیسے زہر آلود تیر جمع ہیں، چونکہ انھیں اپنی بے گناہی کا یقین تھا، اس سے اندازہ کر کے انھوں نے لکھ دیا کہ کسی مجرنے بھی میرے خلاف کوئی بیان نہیں دیا، حالانکہ یہ بات حقیقت کے خلاف تھی اور اس کا علم بھی انھیں بہت جلد ہو گیا۔
سید حسین مرزا کو لکھتے ہیں:

”اب میرا دکھ سنو۔ بھاجا نہیں، پکڑا نہیں گیا، دفتر قلعہ سے کوئی میرا کاغذ نہیں

نکلا کسی طرح کی بے وفائی و نفاق حرامی کا دعوا مجھ کو نہیں لگا، یہاں ایک اخبار

جو گوہری شکر یا گور دیال یا کوئی اور غدر کے دنوں میں بھیجتا تھا، اس میں ایک خبر

اخبار نویس نے یہ بھی لکھی کہ فلائی تاریخ اسد اللہ خاں غالب نے یہ سکہ کہہ کر گزرانا ہے

بزر و سکہ کشورستانی

سراج الدین بہادر شاہ ثانی

مجھ سے عند ملاقات صاحب کشر نے پوچھا کہ یہ کیا لکھتا ہے ؟ میں نے کہا کہ غلط لکھتا ہے ،
بادشاہ شاعر بادشاہ کے بیٹے شاعر ، بادشاہ کے نوکر شاعر ، خدا جاکش کہا ، اخبار نویس نے میرزا م لکھ دیا ۔
اگر میں نے کہہ کر گزرا نا ہوتا تو دفتر سے وہ کاغذ میرے ہات کا لکھا ہوا اگر تارا در آپ چاہے
حکیم احسن اللہ خاں سے پوچھیے ۔ اس وقت تو چپ رہا ، اب جو اس کی بدلی ہوئی ،
تو جانے سے دو ہفتہ پہلے ایک فارسی رو بکاری لکھو آنا گیا کہ یہ شخص بادشاہ
کا نوکر تھا اور اس کا سک لکھا ، ہمارے نزدیک پنشن پانے کا سستی نہیں ہے ۔

(نوشتہ ۸ جون ۱۸۵۹ء)

گویا غالب کا جو یہ خیال تھا کہ کسی غیر نے میرے خلاف کوئی بات نہیں لکھی اور اس لیے
میں بے گناہ ہوں ، غلط ثابت ہوا ، صاحب کشر بہادر نے ان کی یہ غلط فہمی دور کر دی ،
ایک مخبر نے ، جس کا نام انھیں ٹھیک یاد نہیں رہا ۔ گوری شنکر یا گوری دیال یا
کچھ اور ۔۔۔ ان سے ایک سک منسوب کر کے انگریزوں کے پاس بھیجا تھا ۔

اس مخبر کا ٹھیک نام گوری شنکر تھا ، ۱۸۵۷ء کے ہنگامے کے دوران میں جب
دلی پر دیسی سپاہ کا قبضہ تھا اور انگریزی فوج شہر سے باہر پہاڑی پر ڈیرے ڈالے پڑی
تھی ، انگریزوں کے بہت سے جاسوس شہر کی خبریں انھیں پہنچاتے رہتے تھے ، دس زمانہ میں
یہ شخص بھی قلعے اور شہر کے حالات لکھ لکھ کر انگریزوں کو بھیجا کرتا تھا ، اس کی وہ رپورٹ
جس میں اس نے مندرجہ صدر سک غالب سے منسوب کیا ہے ، دفتر خانہ قومی (National
Archives of India) نئی دہلی میں محفوظ ہے ، جیسا کہ میں "ذکر غالب" میں بھی

لے اصل خط میں مرزا سہوا لکھوایا لکھ گئے ہیں

Foreign (General) February 1866ء

لکھ چکا ہوں، اس نے ۱۹ جولائی ۱۸۵۷ء کو جو پرچہ انگریزوں کو بھیجا، اس میں زیادہ طور پر دیسی بٹا کی سرگرمیوں کی تفصیل ہے، جہاں بہادر شاہ کے دربار کا ذکر ہے، وہاں لکھا ہے:

”دو روز یعنی ۱۸ جولائی ۱۸۵۷ء..... اسد اللہ خاں غالب نے سکڑ

ایک پرچہ پر لکھا، وہ یہ ہے۔

بزرگ سکھ، کشورستانی

سراج الدین بہادر شاہ ثانی“

صاحب کشن بہادر نے ملاقات کے وقت اسی رپورٹ اور اسی سکے کی طرف اشارہ کیا تھا، اس گفتگو سے غالب کو پہلی مرتبہ معلوم ہوا کہ مجھ پر سکھ کہنے کا الزام لگا ہے، وہ اطمینان کہ کسی مخبر نے بہ نسبت میرے کوئی خبر بہ خواہی کی نہیں دی، اب تشویش میں تبدیل ہو گیا، چونکہ وہ اپنے آپ کو رئیس بنیں اور سرکار انگریزی کا نمک خوار اور وفادار سمجھتے تھے، لہذا اس طرح کا الزام ان کے نزدیک ”بے وفائی اور نکمرائی“ کے مترادف تھا، قدرتی طور پر وہ یہ بات پسند نہیں کر سکتے تھے کہ ان کے خداوندان نعمت انھیں شبہ کی نظر سے دیکھیں، اس پر انھیں فکر پیدا ہوئی، ادھر ادھر دوستوں سے ذکر کیا، کسی نے کہا کہ یہ سکھ تو ذوق کا کہا ہوا ہے، جو انھوں نے ۱۸۵۷ء میں بہادر شاہ کی تخت نشینی کے موقع پر لکھا تھا، اور یہ اسی زمانہ کے اخباروں میں شائع بھی ہوا تھا، تو ڈوبتے کو تنکے کا سہارا، انہیں اس کا یقین آ گیا، کس وثوق سے چودھری عبدالغفور سرور مارہروی کو کہتے ہیں؟

”جناب چودھری صاحب! آج کا میرا خط کا سہ گداہی ہے، یعنی تم سے کچھ مانگتا ہوں“

تفصیل یہ کہ مولوی باقر دہلوی کے مطبع میں سے ایک اخبار ہرمینے میں چار بار نکلا کرتا ہے

مسی بہ دہلی اور دواخبا، "بعض اشخاص سین ما ضیہ کے اخبار جمع کر رکھا کرتے ہیں، اگر
 اچانک آپ کے یا آپ کے کسی دوست کے ہاں جمع ہوتے چلے آئے ہوں تو اکتوبر ۱۸۳۷ء سے
 دو چار مہینے کے آگے کے اوراق دیکھے جائیں۔ جس میں بہادر شاہ کی تخت نشینی کا ذکر اور
 میاں ذوق کے دو سک ان کے نام کے کہہ کر نذر کرنے کا ذکر مندرج ہو، بے تکلف وہ
 اخبار چھاپا کا اصل مجسمہ میرے پاس بھیج دیجئے، آپ کو معلوم ہے کہ اکتوبر کی ساتویں
 آٹھویں تاریخ ۱۸۳۷ء میں یہ تخت پر بیٹھے ہیں اور ذوق نے اس بیٹے میں یا دو ایک
 مہینے کے بعد سکے کہہ کر گزرائے ہیں۔ احتیاطاً پانچ چار مہینے تک کے اخبار دیکھ لیے جائیں
 یہاں تک میری طرف سے ابرام ہے کہ اگر بمثل کسی اور شہر میں کوئی آپ کا دوست چاہے
 اور آپ کو اس پر علم ہو، تو وہاں سے منگوا بھیجئے۔"

معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے یہی فرمائش دو روز ویک کے متعارف دوستوں سے بھی کی تھی اور
 انھیں "دہلی اور دواخبا" کے اس شمارے کی تلاش کے لیے لکھا تھا، چنانچہ ناصر الدین حیدر خاں
 عرف یوسف مرزا لکھنؤی کو لکھتے ہیں:

"بھائی، یہاں منشی میر احمد حسین ولد میر روشن علی خاں نے مجھ سے کہا کہ حضرت
 جب بہادر شاہ تخت پر بیٹھے ہیں تو میں مرشد آباد میں تھا، وہاں میں نے یہ سک سنا تھا، اسے
 کہنے سے مجھے یاد آیا کہ مولوی محمد باقر نے خبر وفات اکبر شاہ اور جلوس بہادر شاہ جہاں چھاپی
 تھی، وہاں اس سک کا گزرا ذوق کی طرف سے چھاپا تھا اور جلوس بہادر شاہ اکتوبر
 کے مہینے ۱۸۳۷ء یا ۱۸۳۸ء میں واقع ہوا ہے، بعض صاحب اخبار جمع کر رکھتے
 ہیں، اگر وہاں کہیں اس کا پتہ پاؤ گے اور وہ پریچہ اخبار اصل مجسمہ بھجواؤ گے تو

لے علی گڑھ میگزین محلہ ذوق بلاک ص ۶

بڑا کام کرو گے، میں نے اکبر آباد و فرخ آباد و مارہرہ و میرٹھ اپنے احباب کو لکھا ہے،
اب تم کو بھی لکھا، ایک کاپی کو لکھنا باقی ہے، وہ بھی کل پرسوں لکھوں گا، اکتوبر،
نومبر، دسمبر ۱۸۳۷ء یا ۱۸۳۸ء تین مہینوں کے بارہ پارچہ اخبار دیکھے جائیں۔
محرمہ شنبہ ۱۸ جون ۱۸۵۹ء۔“

یوسف مرزا نے جواب میں لکھا ہوگا کہ تلاش جاری ہے، جو نئی اخبار کا مطلوبہ شمارہ
دستیاب ہوتا ہے، بھیجتا ہوں، تو انھیں لکھتے ہیں:

”وہ“ دہلی اردو اخبار کا پرچہ اگر مل جائے تو بہت مفید مطلب ہے، ورنہ خیر،
کچھ محل خوف و خطر نہیں ہے، حکام صدر ایسی باتوں پر نظر نہ کریں گے، میں نے سکہ کہا
نہیں۔ اگر کہا تو اپنی جان اور حرمت بچانے کو کہا، یہ گناہ نہیں، اور اگر گناہ بھی ہے،
تو کیا ایسا سنگین ہے کہ ملکہ معظمہ کا اشتہار بھی اس کو نہ مٹا سکے۔“

اسی طرح جب سرور مارہرہ دی نے جواب دیا کہ سب طرفت کوشش کی، لیکن بے سود
تو انھیں لکھتے ہیں:

”تمہاری ہر بانی کا شکریہ بجالاتا ہوں، نہایت سعی سعی کر آپ کی طرف سے فہم میں
آئی، میں نے کلکتہ میں مطبعہ ”جام جہاں نما“ کو لکھ بھیجا ہے اور ترک سعی کیا ہے، آپ بھی
فکر نہ کیجئے، اگر کہیں سے آپ کے پاس آجائے تو مجھ کو بھیج دیجئے، میرے پاس آئیگا،
تو میں تم کو اطلاع دیدوں گا۔“

گو وہ ہر طرفت کوشش کرنے کے بعد مایوس ہو گئے اور انھیں مطلوبہ پرچہ کہیں سے نہ
لیکن اس کے باوجود انھیں ابھی تک معلط کی اہمیت کا اندازہ نہیں تھا، وہ اسی خام جذبہ

میں تھے کہ زود یا بدیر جو نئی حالات حسب سابق پرامن ہو جاتے ہیں، میری پیشین اور دربار بجال ہو جائیں گے، اے بسا آرزو کہ خاک شدہ۔ انھیں جلد ہی معلوم ہو گیا کہ حکومت ان سے ناراض ہے، دسمبر ۱۸۵۹ء کے اواخر میں گورنر جنرل لارڈ کیننگ نے میرٹھ میں دربار کیا، دلی کے درباریوں کو دربار میں شمولیت کا دعوت نامہ ملا لیکن غالب کو پوچھا بھی نہ گیا، انکے توجہ دلانے پر جواب ملا کہ اب نہیں ہو سکتا، یہ سمجھے کہ اس سے مدعا یہ ہے کہ اب مزید دعوت نامہ جاری کرنے کا وقت نکل گیا ہے، اس لیے تمھیں نہیں بلایا جاسکتا، جب گورنر جنرل دربار سے فارغ ہو کر کیم جنوری ۱۸۶۰ء کو دلی پہنچے تو غالب ان کی قیام گاہ پر گئے، میرٹھی مولوی انہما حسین صاحب سے ملاقات کر کے چیف سکریٹری کے پاس اپنا کارڈ بھجوا یا، سکریٹری نے جواب دیا کہ ملنے کی فرصت نہیں ہے، اور کہا کہ ”تم غدر کے دنوں میں بادشاہ باغی کی خوشامد کیا کرتے تھے، اب گورنمنٹ کو تم سے ملنا منظور نہیں ہے“ یا یہ کہا کہ ”ایام غدر میں تم باغیوں سے اخلاص رکھتے تھے، اب گورنمنٹ سے کیوں ملنا چاہتے ہو؟“ اس وقت تو یہ اپنا سامنے لے کر واپس چلے آئے، لیکن اگلے دن پھر گئے اور ساتھ انگریزی میں ایک درخواست لکھوا کے لے گئے کہ ”باغیوں سے میرا اخلاص منطہ محض ہے، امیدوار ہوں کہ اس کی تحقیقات ہو، تاکہ میری صفائی اور سببنا ہی ثابت ہو..... جواب آیا..... کہ ہم تحقیقات نہ کریں گے۔“

اس میں شبہ نہیں کہ غالب ”غدر“ کے زمانے میں بھی قلعہ میں جاتے رہے تھے، فردوس رحمان نواب یوسف علی خاں والی رام پور کو ۱۸ جولائی ۱۸۵۹ء کو لکھتے ہیں۔
 دیں ہنگامہ خود را بکنار کشیدم و بدین اندیشہ کہ باد، اگر یک تلم ترک آمیزش کنم،
 غائبم بتا راج رود و جان در معرض تلف افتد، بیاطن بیگناہ و بطا ہر آشتا نامدم۔“

۱۔ اردو معنی ص ۲۱۱ (بنام بیخبر) ۲۔ ایضاً ص ۱۲۳ (بنام مجروح) ۳۔ ایضاً ص ۲۱۰ (بنام بیخبر)
 ۴۔ ایضاً ص ۲۱۱ (بنام بیخبر) ۵۔ مکتوب غالب ص ۹

حسب معمول ان ایام میں بھی ظفر کے کلام کی اصلاح کا کام جاری رہا تھا، لیکن وہ اسے کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے، تفتہ کو نکھتے ہیں:

”میں غریب شاعر دس برس سے تاریخ لکھنے اور شعر کی اصلاح دینے پر متعلق ہوا ہوں،
خواہ اس کو نوکری سمجھو، خواہ مزدوری مانو۔ اس فتنہ و آشوب میں کسی مصلحت میں نہیں
وغل نہیں دیا، صرف اشعار کی خدمت بجا لاتا رہا اور نظر اپنی بے گن ہی پر شہر سے نکل نہیں گیا۔“

وہ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ میں شاعر ہوں، مجھے سیاست سے کیا کام، میں جو کام اس سے پہلے
کرتا تھا، وہی اس ہنگامے کے دوران میں بھی کرتا رہا، ۱۸۵۴ء سے شعر کی اصلاح کا کام میرے
ذمے ہے، یہ خدمت اب بھی بجا لاتا رہا، پہلے بھی قصیدے لکھتا تھا، اب بھی لکھتا رہا، چنانچہ
منشی جیون لال اپنے روزنامے میں ۱۳ جولائی ۱۸۵۸ء کی یادداشت میں لکھتے ہیں:

”مرزا فتنہ اور کریم علی خاں نے انگریزوں پر فتح پانے کی خوشی میں قصائد پڑھ کر سنا۔“

ان کا یہ سکون اور اطمینان، پریشانی میں چھپ سکریٹری کے اس جواب کے بعد تبدیل ہوا،
اب انھیں پورا احساس ہوا کہ معاملہ کس حد تک بگڑ چکا ہے اور سکے کا جو الزام ان پر
لگایا گیا ہے، اس کے اثرات کتنے دور رس ثابت ہوئے ہیں، لیکن وہ کرتے بھی تو کیا کرتے،
”دہلی اردو اخبار“ کے پرچے کے حصول کے لیے ان کی تمام کوششیں ناکام رہیں، اور یہ کہیں سے
دستیاب نہ ہوا، اور واقعہ یہ ہے کہ اگر مل بھی جاتا، تو بھی مفید مطلب نہیں ہو سکتا تھا، کیونکہ

لے اردو علی ص ۵۷۷ء خواجه حسن نظامی نے عذر دہلی کے افانوں کا دسواں حصہ نذر کی صبح و شام کے نام سے
شائع کیا تھا، یہ دراصل ایک انگریزی کتاب کا ترجمہ ہے، اس میں دو شخصوں کے روزنامے شامل ہیں جو انھوں نے مذکورہ حالات تسلیم
کئے تھے، پہلا مرزا معین الدین حسن خاں کا اور دوسرا منشی جیون لال کا، اول الذکر خاندان لوہار کے فروختے، نڈڑ
کوہنکر شاید تعجب ہو کہ منشی جیون لال دادا تھے جناب شیوراج بہادر دہلوی کے جن کا اکتوبر ۱۸۵۹ء میں انتقال ہوا
تھے نذر کی صبح شام ص ۱۶۹

یہ سکہ ذوق نے کہا ہی نہیں تھا (جیسا کہ لکھی گئی آئے گا) بہر حال وہ اپنی بے گناہی ثابت نہ کر سکے اور ان کا دربار اور پیش بند رہے، چودھری عبد الغفور ماہر ہی ہی کو لکھتے ہیں:

”سکہ کا دار تو مجھ پر ایسا چلا جیسے کوئی چھترایا گرا ب، کس سے کہوں، کس کو گواہ لاؤں!
یہ دونوں سکے ایک وقت میں کہے گئے تھے، یعنی جب بہادر شاہ تخت پر بیٹھے تو ذوق نے یہ دو سکے ہم کر گزرنے، بادشاہ نے پسند کیے، مولوی محمد باقر جو ذوق کے مستحقین میں تھے، انھوں نے دلی اردو اخبار میں یہ دونوں سکے چھاپے۔ اس کے علاوہ اب (بھی) وہ لوگ موجود ہیں کہ جنھوں نے اس زمانے میں مرشد آباد اور کلکتہ میں یہ سکے بنائے ہیں اور ان کو یاد ہیں، اب یہ دونوں سکے سرکار کے نزدیک میرے کہے ہوئے اور گزرنے ہوئے ثابت ہوئے ہیں۔ میں نے ہر چند قلم و ہندی دلی اردو اخبار کا پرچہ ڈھونڈھا، کہیں ہاتھ نہ آیا، یہ مصعب مجھ پر ہا، پیش بھی گئی اور وہ ریاست کا نام و نشان، خلعت و دربار بھی مٹا، خیر، جو کچھ ہوا، چونکہ موافقِ رضاۃ الہی کے ہے، اس کا گلہ کیا ہے

چوں جنبشِ سپہر بہ فرمانِ داد درست

بیدار نبود، آنچہ با آساں دہ

پچھلے دنوں میں دفتر خانہ قومی (National Archives of India) نئی دہلی میں کام کر رہا تھا جن اتفاق سے مجھے وہاں صادق الاخبار (دہلی) کا ۱۳ دیقہہ ۱۲۶۳ھ دجلہ نمبر (کا شمارہ دستیاب ہوا، اس صفحہ اول پر یہ عبارت موجود ہے:-

”سکہ“ نو طبع زاد جناب حافظ صاحب ویران شاہ گروشیہ استاد ذوق مرحوم

سراج الدین بہادر شاہ ثانی

بزرگ سکھ کٹورستانی

۱۸۵۴ء

اس سے ثابت ہوا کہ گوری شکر خیر نے جو اپنی رپورٹ میں لکھا تھا کہ غالب یہ سک ۸ جولائی ۱۸۵۴ء کو بہادر شاہ ظفر کے حضور گزرا، تو یہ دونوں باتیں غلط تھیں، یہ سک غالب نے نہیں بلکہ حافظ غلام رسول دیران تلمیذ ذوق نے کہا تھا، دوسرے یہ کہ دیران بھی اسے ۱۳ ذی قعدہ ۱۲۵۳ھ مطابق ۲۷ جولائی ۱۸۵۴ء سے جو صادق الاخبار کے اس شمارے کی تاریخ اشاعت ہے، پہلے ظفر کی خدمت میں پیش کر چکے تھے جھوٹا یہ صادق الاخبار میں شائع ہوا، یہ اخبار قلعہ کی سرپرستی میں چھپتا تھا اور قلعہ کی خبریں چھپانا اسکا طرہ تھا، اس صورت میں غالب اس سکے کو ۸ جولائی ۱۸۵۴ء کو ظفر کے حضور پیش کرنے کا کوئی سوال ہی نہیں بستی سے نہ غالب کو اس کا علم تھا نہ ان کے کسی دوست کو؟ اور چونکہ وہ مجر کے عائد کردہ اتھارڈ نہ کر سکے، اسلئے انکا یہ جرم گویا ثابت ہو گیا، سزا کے طور پر انکی نشن بھی بند ہو گئی اور دربار و خلعت کے اعزاز بھی چھن گیا۔ پھر اگر نشن دوبارہ ۱۸۵۶ء میں جاری ہوئی اور دربار کا اعزاز ۱۸۶۳ء میں بحال ہوا تو یہ گویا ان سے رعایت کی گئی تھی، دراصل یہ نتیجہ تھا نواب صاحب رامپور اور دوسرے صحاب کی سزا ورنہ حقیقت یہ کہ حکومت نے انھیں انکی اس فرضی لغزش کے لیے کبھی سزا نہیں کیا، مثلاً ۱۸۵۷ء میں غلط حکومت کے متنبین مطالبے رکھے (۱) مجھے ملکہ معظمہ کا شاعر دربار مقرر کیا جاوے اور ۱۲۷۱ء میں پہلے سے اونچی جگہ اور (۲) حکومت میری کتاب و متنبو اپنی خرچ پر شائع کرے۔ تو اس پر حکم ہوا کہ تحقیقات کی جائے کہ وہ زمانے میں ان کا رویہ کیا تھا، اس پر یہی بد بخت رپورٹ پھر برآمد ہوئی، جس میں یہ سک ان سے منسوب تھا چنانچہ حکومت نے ان کی سب درخواستیں رد کر دیں۔

”بسا اوقات جھوٹے بیج سے بڑا درخت پیدا ہوتا ہے“

ادبیات

اللہ نور

(خدا کی خوشبو میں زمانے میں پھیلی ہوئی ہیں)
از جناب نور الحسن جتتا ہاشمی

زمینوں میں حسن آسمانوں میں جن	ستاروں کے بالے جہانوں میں جن
بیاباں میں اور سبزہ ناراں میں جن	پہاڑوں میں اور آبشاروں میں جن
ہیں شام و سحر کے مناظر حسین	ہیں شمس و قمر بھی سرا سر حسین
زمینوں کے جو درے درے میں جن	ہے افلاک کے گوشے گوشے میں جن
حسین دشت ہیں اور حسین وادیاں	حسین وادیوں میں ہیں آبادیاں
کہاں پر نہیں حسن مصروف کار	کہاں پر نہیں اس کے سیل ہزار
مگر حسن ظاہر فقط دید ہے	کہاں ہے وہ نعمہ جو نشید ہے
کہاں آسماں ہو کہاں ہو زمیں	سراب نظر کے سوا کچھ نہیں
زمان و مکاں لطف دید و شنید	زمیں آسماں اعتبارات دید
محض وہم ہے ایک دید ادکا	وگر نہ کہاں حسن دلدار کا
نہو حسن گر چشم انسان میں	نظر آئے یوسف نہ کفنان میں
مری رُوح پر جسم ہو اک حجاب	مری آنکھ پر جن ہے اک نقاب
جہاں کے اندر حسینوں کا راج	حسینوں کے دل میں خودی کا راج

حجابوں کا حاصل ہے میں اور تو
حجابوں سے قائم ہے اللہ ہو
اگر یہ نہ ہوتے حجابات دید
نہ ہوتی مری تیری گفت و شنید
ہیں میں اور وہ پردہ آگئی
نہ میں ہے نہ وہ ہے فقط ہر وہی
وہی لا ہے جو ہر جگہ ہست ہے
اُسی لا سے ہر ایک مست ہے
جو کوئی بھی اس لا سے آگاہ ہے
زباں پر فقط اُس کے اللہ ہے
وہ اللہ کیا ہے فقط نور ہے
زمینوں میں ہے آسمانوں میں ہے
ہے قائم اسی نور سے کائنات
زمین آساں اس کی وسعت میں گم
ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے
یہی نور ہی ہے حقیقت یہی
یہی نور دل میں اگر گھر کرے
تفکر ہو رہش و تخیل حسیں
تہن میں یہ نور اگر پھیل جائے
اسی نور کا جس کو ہے ذوق و شوق
جسے عشق حق ہے وہ آگاہ ہے
اسی نور پر جس کا ایمان ہے
مسلمان کا مقصد ہے پھیلنا نور
مسلمان اٹھ حق پرستی دکھا
ازل اور ابد جس سے معمور ہے
ستاروں کے سارے جہانوں میں ہے
ہے زندہ اسی نور سے کل حیات
ہے حسن نظر اس حقیقت میں گم
اسی کا سد ابول اُلا رہے
یہی نور ہے ذات احدت یہی
تو اور اک تیرا منور کرے
نظر آئے ہر غامد ہر گل حسیں
تو اخلاق و تہذیب کا نام پائے
اُسے دین و دنیا میں حاصل ہو نور
یہی عاشقی بر سرِ راہ ہے
وہی در حقیقت مسلمان ہے
مگر پہلے خود بھی تو پا جائے نور
تجلی لبہد جوش و مستی دکھا

زمیں آساں تیرے مشتاق ہیں ترے منتظر سارے آفاق ہیں
 مسلمان کی میراث، علم و عمل اسی کا ہے فن خاص، علم و عمل
 ہے علم و عمل دین و دنیا کی بات دکھاوے کہ میدان ہو تیرے ہاتھ
 مسلمان اچھ علم اشیا بھی سیکھ بہت دین سیکھا ہے دنیا بھی سیکھ
 پھر اچھ جتاوے کہ دنیا ہے کیا یہ دنیا ہے کیا اور عقبیٰ ہے کیا
 دکھاوے کہ سائنس مجبور ہے حقیقت سے یہ کس قدر دور ہے
 تجلی حقیقت کا آئین ہے تجلی نہ ہو علم بے دین ہے
 ہے سائنس گو خود حقیقت کا علم حقایق ہیں اس کے مگر مثلِ ظلم
 تجلی نہ ہو مسلم بریکار ہے یہ سائنس اسی واسطے خواہ ہے
 تجلی حقیقت کا دستور ہے وہ دیکھے مگر جو سر طور ہے
 مثل کوہِ فاراں پر مشہور ہو وہی طور ہے جس جگہ نور ہے
 مسلمان مگر اب مسلمان نہیں ابھی اس کا بیہ اریاں نہیں
 اگر جوشِ علم و عمل پر وہ آئے تو دنیا میں پھر اک قیامت اٹھائے
 جہالت کے ظلمت کی کیا کائنات خضر باہی جائے گا آبِ حیات
 سکندر بھٹکتا پھرے گا ملام مسلمان ہو گا مگر شاد کام

غزل

از جناب انفرموبانی

ترے حسنِ نظر کا یہ بھی اک اعجازِ ہوساتی کہ ہر میکشِ زمیں پر آساں پر دازِ ہوساتی
 کوئی محروم، کوئی سرخوشِ اعزازِ ہوساتی یہ آخر کیا طریقہ ہو؟ یہ کیا اندازِ ہوساتی؟

جبین شوقِ سجدہ کر کہاں کا پاس رسوائی
 کہیں باہد گر ٹکرا نہ جائیں ساغرِ دینا
 شرابِ ارغوانی بھی پیوں میں خود تو پانی تہ
 پس توبہ مجھے پینے میں آخر کیوں تامل ہو
 نہیں کھلتی زباں میری و فورتنہ کا می سے
 کریں توبہ تو دل بے چین، اگر پی لیں تو رسوائی
 فقط تیری مساداتِ نظر کا یہ تصرف ہے
 خیال اتنا رہے بس اپنے ساغر کی پلا میں
 ادھر بھی اک نظر ادب کی جانب دیکھنے والے
 وہ کیوں جانے لگا دیروحم کی ٹھوکریں کھانے

خوشا و تیکہ سرگرم خرامِ ناز ہے ساقی
 مئے سر جوش اس دم مائل پرواز ہے ساقی
 پلائے توجہ پانی، بادہ شیراز ہے ساقی
 بھگداندِ توبہ ابھی تک باز ہے ساقی
 مرا ٹوٹا ہوا دل ساز ہے آواز ہے ساقی
 عجب ابھن میں اپنی میکشی کار باز ہے ساقی
 کہ ہر مینوش کیاں حال پر ممتاز ہے ساقی
 ترا انجام ہے ساقی، مرا آغاز ہے ساقی
 کہ اک رند خرابا کی نظر انداز ہے ساقی
 ترے افسر کو تیرے میکدہ پر ناز ہے ساقی

غزل

از جناب چند پرکاش جوہر بخوری

جب بھی اُن سے کلام ہوتا ہے
 عشق کو حاجتِ پیام نہیں
 منزلِ دوست کا ہر اک ذرہ
 موت کا فلسفہ نہ پوچھ لے دوست
 عشق میں شرط کیا تعین کی
 وہ نفس جس میں تیری یاد نہ ہو
 عالمِ بجز دی میں لے جوہر

ہر سخن ناتمام ہوتا ہے
 عشق خود اک پیام ہوتا ہے
 قابلِ احترام ہوتا ہے
 اک سکونِ دوام ہوتا ہے
 سجدہ بے مقام ہوتا ہے
 زندگی پر حرام ہوتا ہے
 ان سے اکثر کلام ہوتا ہے

مطبوعات ہمدانیہ

فکر اقبال - مرتبہ جناب ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم - چھوٹی قطع، کاغذ، کتابت

وطباعت بہتر صفحات ۸۶۵، مجلد قیمت عتہ ریپہ بزم اقبال زرنگھہ اس

کارڈن، کلاب روڈ، لاہور، پاکستان۔

ڈاکٹر اقبال پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور ابھی یہ سلسلہ جاری ہے، یہ نئی کتاب کلام و فلسفہ اقبال کے مشہور شارح ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم نے مرتب کی ہے، اس میں اقبال کی فکر کے جملہ اہم موضوعوں مثلاً اسلام و مغربی تہذیب، اشتراکیت و جمہوریت، عقل و عشق، فقر و تصوف، غودی و بیخودی، فنون لطیفہ اور ابلیس وغیرہ پر بحث کی گئی ہے، شروع میں اقبال کی شاعری کے تاریخی ارتقاء اور اس کے مختلف ادوار پر مبسوط تبصرہ ہے اور آخر میں ان کے انگریزی خطبات کا مختصر خلاصہ پیش کیا ہے، اقبال پر اتنی جامع اور مفصل کوئی کتاب نہیں لکھی گئی تھی، اس لحاظ سے مصنف کی محنت واد و توصیف کی مستحق ہے، مگر کتاب اس قدر ضخیم اور خشک ہے کہ اس کا پڑھنا برا ہی صبر آزما کام ہے، مصنف کے طول بیان، خشک اور فلسفیانہ انداز تحریر نے اقبال کے ان افکار و معتقدات کو بھی جو زیادہ دقیق اور پیچیدہ نہیں تھے اور جنہیں دوسرے مصنفین کی تشبیحاً نے بہت آسان کر دیا ہے، انتہائی مشکل، دقیق اور بعض مقامات میں غلط شکل میں پیش کیا، وہ ایک مخصوص طرز فکر کے علمبردار ہیں جو اقبال کے اسلامی طرز فکر سے مطابقت نہیں رکھتا، اس لیے بہت سے افکار میں اقبال کی غلط ترجمانی اور ابلیس، فنون لطیفہ اور اشتراکیت وغیرہ

میں اقبال کے مسلک کو اپنے خیال کے مطابق بنانے کی کوشش کی ہے، خلیفہ صاحب عجیت کے بہت زیادہ شاکی ہیں، مگر موسیقی کی لطافت و ملاوت پر جو قصیدہ انھوں نے تصنیف فرمایا ہے کیا وہ عجیبی المذاق ہونے کی دلیل نہیں، ان کو موسیقی کے جواز پر اس لیے اصرار ہے کہ وہ ایک روح پرور شئی ہے اور مسلمانوں میں بڑے بڑے صاحب کمال موسیقار گزرے ہیں، گمریہ دونوں دلیلیں غلط ہیں، کسی چیز کے جواز کی علت مجرد روح پروری کو قرار دینا درست نہیں، پھر کسی چیز کے روح پرور ہونے کا فیصلہ آخر کون کرے گا، اگر اس کو ہر شخص کے ذوق پر چھوڑ دیا جائے تو قص و سرود بھی حد جوازیں آجائیں گے، اس لیے کہ کچھ لوگوں کو اس سے بھی روحانی لذت ملتی ہے، اسی طرح موسیقی میں مسلمانوں کی مہارت بھی اس کے جواز کی دلیل نہیں ہو سکتی، مسلمان محرمات کے بھی باہر ہوتے ہیں تو کیا اس سے انکا جواز ہو جائے گا، تصوف کو عجیبی سازش کا نتیجہ قرار دینے اور صوفیہ پر بھتی کسنے کے باوجود خلیفہ صاحب کو جب ان کے یہاں اپنے مطلب کی کوئی بات ملتی ہے تو اسے زنگ و روغن دیکر بیان کرتے ہیں، اقبال کے بعض اشعار کی آڑ لیکر انھوں نے نطوہ شریعت پر بھی طنز و تعریض اور اس کا مذاق اڑانے کی کوشش کی ہے، نطوہ شریعت کی اہمیت سے ان ہی جیسا حکم انکار کر سکتا ہے، اس کتاب میں اس طرح کی بہت سی غیر متوازن باتیں ملتی ہیں، مگر ان غامیوں سے قطع نظر وہ اس لحاظ سے اہم ہے کہ مصنف نے اس میں اقبال کے جملہ انکار کا احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے اور اس میں بہت منفی خیالات بھی ہیں۔

تذکرہ حضرت مولانا فضل رحمن مرتبہ مولانا سید ابوبحسن علی ندوی، متوسلہ تقطیع، گنج مراد آبادی

کتابت و طباعت نہایت عمدہ، صفحات ۱۵۲

جلد ۱ گروپوش قیمت ۵ روپے مکتبہ دارالعلوم، ندوۃ العلماء، بادشاہ باغ، لکھنؤ۔

حضرت مولانا فضل رحمن صاحب گنج مراد آبادی، ان صاحب شریعت و طریقت اور

اتباع سنت کے ساتھ ایسے صاحب باطن بزرگوں میں تھے جن کے فیض سے بہتوں کو ہدایت ملی اور ان کی نگاہ کیمیا اثر سے کتنوں کی زندگیاں بدل گئیں۔ اور اس زمانہ میں یہ خصوصیت ان ہی کے متوسلین میں تھی کہ باطنی دولت کے ساتھ ان کا قدم جاوہ شریعت سے نہ ہٹتا تھا، ان کے حالات میں ان کے خلفاء اور متوسلین کی لکھی ہوئی پرانے طرز کی متعدد کتابیں اور مقالات موجود ہیں، مولانا علی میاں نے جن کو اللہ تعالیٰ نے ظاہر و باطن کی دولت سے نوازا ہے، ان کتابوں کی مدد سے یہ تذکرہ مرتب کیا ہے، اپنے والد بزرگوار کی تصنیف نہجۃ الخواطر سے بھی استفادہ کیا ہے، اس تذکرہ میں مولانا گنج مراد آبادی کے عام حالات اور خلفاء و مریدین کے تذکرہ کے ساتھ سلوک و تصوف، درود و محبت، وائمانہ ذوق و شوق، اتباع سنت، احترام شریعت، فیض تاثیر، تہذیب و توکل، قرآن و حدیث سے شغف اور علمی کمالات وغیرہ کو نہایت سادہ انداز میں لکھا گیا ہے، مگر خود صاحب تذکرہ کی شخصیت اور مولف کے قلم میں ایسی تاثیر ہے کہ ان سادہ واقعات اور سادہ تحریر سے ایمان میں تازگی، روح میں ہالیہ گی، اتباع سنت میں سرگرمی اور احترام شریعت کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ فاضل مرتب نے دوسرے تذکرہ نگاروں کے برعکس خوارق عادات اور فیض تاثیر کا ذکر برائے نام ہی کیا ہے، انھوں نے یہ تذکرہ مرتب کر کے ایک نہایت مفید دینی و علمی خدمت انجام دی ہے، یہ کتاب اصحاب دل کے لیے خوان نعمت اور عام مسلمانوں کے بھی استفادہ کی چیز ہے۔

اقبال کا سیاسی کارنامہ - مرتبہ جناب محمد احمد خان صاحب ایم اے ال ایل بی،

چھوٹی تقطیع، کاغذ اچھا، کتابت و طباعت گوارا، صفحات ۵۳۳، جلد مع رنگین گروپش

قیمت نئے نمائندہ کاروان ادب کراچی۔

ڈاکٹر اقبال ایک شاعر مفکر اور فلسفی کی حیثیت سے بہت مشہور ہیں اور انکی ان حیثیتوں پر

مقالات اور مستقل کتابیں لکھی جا چکی ہیں، لیکن سیاسی مدبر کی حیثیت نہ انکی کوئی خاص شہرت ہے اور نہ اس پر کسی نے لکھا ہے، لایق مرتب نے ڈاکٹر صاحب کی سیرت کے اس پہلو پر پوری تفصیل اور جامعیت کے ساتھ روشنی ڈالی ہے، اور اقبال کی وطن و قوم دوستی، تحریک آزادی اور سیاست میں شرکت، سیاسی مباصرین سے تعلقات، ان کی ملی و سیاسی زندگی سے متعلق اعتراضات کا جواب اور ان کے سیاسی فکر کے شاہ کار یعنی تخیل پاکستان وغیرہ کو ان کے خطوط، خطبات اور شاعری سے مدلل اور متین انداز میں بیان کیا ہے، کتاب محنت اور تلاش سے لکھی گئی ہے، انداز بیان سلیجھا ہوا ہے، ڈاکٹر صاحب کے سیاسی مخالفین سے ان کے تعلقات بیان کرنے میں پوری احتیاط سے کام لیا گیا ہے، اس کتاب سے ڈاکٹر صاحب کی سیاسی زندگی کے ساتھ ان کی شخصی اور پبلک زندگی اور نصف صدی کی سیاسی سرگزشت بھی سامنے آ جاتی ہے، جس سے آئندہ ہندوستان کی تاریخ مرتب کرنے میں بڑی مدد مل سکتی ہے، البتہ کہیں کہیں مبالغہ کا رنگ آ گیا ہو،

زیر دستوں کی آقائی - از طحسین ترجمہ مولانا شاہ محمد جعفر ندوی متوسط تقطیع، کاغذ

کتابت و طباعت بہتر صفحات ۲۹۰ مجلد مع گرد پوش، قیمت پتہ دار اور ثقافت اسلام آباد

طاحسین عربی زبان و ادب کے نامور اہل قلم اور مصر کے مشہور ماہر تعلیم ہیں، مولانا محمد جعفر ندوی نے ان کی کتاب "الوعد الحق" کا سیلیس شکفتہ اور رواں ترجمہ کیا ہے اور شروع میں طاحسین کے مختصر حالات بھی تحریر کر دیے ہیں، اس میں عہد نبوت کے چند مظلوم اور غلام مسلمانوں کی بے کسی واقعات اور پھر اسلام کے غلبہ واقعہ کے بعد ان کے اعزاز و اکرام کو نہایت پر تاثیر اور دلکش انداز میں پیش کر کے یہ دکھایا گیا ہے کہ کس طرح خدا کا یہ وعدہ پورا ہوا کہ وہ مظلوموں اور زیر دستوں کو ظالموں اور زبردستوں پر کامرانی عطا کرتا ہے، جس سے اسلامی مساوات، دعوتِ اسلام کی حیرت انگیز تاثیر اور زہد و تقویٰ کا انسانی خود ساختہ تمام معیار شرف و فضل پر فوق واضح

مگر مصنف بلا ضرورت مشاجرات صحابہ کی بحث میں پڑ گئے، یہ چیز بحث کی نہیں ہے، مصنف نے جس انداز سے اس پر بحث کی ہے وہ اسلامی مورخ کا انداز نظر نہیں۔

قید فرنگ۔ مولانا حسرت موہانی چھوٹی تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت اچھی، عنفات

۱۹۰، جلد مع رنگین گرد پوش، قیمت ہے پتہ مکتبہ نیار اسی ۶۲ اور نیٹل چیمبرز، ساؤتھ

پیٹریوڈ، کراچی۔

ہندوستان کی جنگ آزادی میں جس مجاہد نے سب سے پہلے اور سب سے زیادہ تکلیفیں اٹھائیں،

وہ مولانا حسرت موہانی مرحوم کی ذات تھی، انھوں نے اس زمانہ میں ہندوستان کی آزادی کے لیے قید و بند کی مصیبتیں جھیلیں، جب موجودہ لیڈر پیدا بھی نہیں ہوئے تھے اور جیل تفریح گاہ نہیں صحیح معنوں میں وارمن تھے، حسرت موہانی نے اپنی پہلی قید کے حالات اپنے رسالہ اور دو مکالمے میں لکھے تھے جواب لایاب تھے، اس لیے مکتبہ نیار اسی نے ان کو تلاش کر کے قید فرنگ کے نام سے شائع کیا ہے، جس سے اس زمانہ کے جیل کی پر محن زندگی کی پوری تصویر سامنے آجاتی ہے۔ کتاب کے شروع میں مولانا سید سلیمان ندویؒ کا ایک مبسوط مقالہ معارف سے نقل کیا گیا ہے، جس سے حسرت کی سیاسی ادور ویشا زندہ گی کے ساتھ عام واقعات و حالات پر بھی روشنی پڑتی ہے اور آخر میں جیل میں کہے ہوئے کلام کا انتخاب دیا گیا ہے، اس کتاب سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا نے ہندوستان کی آزادی کے لیے کتنی مصیبتیں جھیلی ہیں اور اس اعتبار سے وہ واقعی رئیس الاحرار کہلانے کے مستحق تھے۔ یہ کتاب گو مختصر ہے، مگر اپنی اہمیت کے اعتبار سے بڑی قابل قدر اور ایک تاریخی دستاویز کی حیثیت رکھتی ہے،

موج کوثر۔ از علامہ اقبال سیل، چھوٹی تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت نہایت عمدہ

صفحات ۳۲ سے گرد پوش، قیدت: ۸ رپہ مرکز ادب جہانگیر آباد پبلشنگس۔

جناب افتخار عظمیٰ اعظم گڑھ کے شہر وکیل و شاعر مولانا اقبال سیل مرحوم کی علمی و ادبی خدمات پر مفید کام کر رہے ہیں، اس کام کی ابتدا انھوں نے ان کی نعتوں کی اشاعت سے کی ہے، موج کوڑاں کی تین نعتوں پر مشتمل ہے، سیل مرحوم اس دور کے بہترین نعت نگاروں میں تھے، یہ تینوں نعتیں اس کا نمونہ ہیں، امید ہے کہ عام ارباب ذوق خصوصاً سیل کے قدرواں اپنی عملی قدردانی کا ثبوت دیں گے۔

چار مقالے۔ از جناب محمد فضل الرحمن صاحب، جھوٹی تقطیع، کاغذ، نکتہ

وطاعت میڈیا سی، صفحات ۳۲، قیمت درج نہیں، پتہ: ڈیڑھ معاصر متوسط

پرنسپل عبدالمنان بیدل، محلہ ومنہ، بانکی پور پٹنہ۔

فضل الرحمن مرحوم صوبہ بہار کے مایہ ناز فرزند تھے، اور ان کی طالب علمی کے کاغذ بہت ہی شاندار تھے جس پر وہاں کے لوگوں کو ان کی ذات پر فخر تھا، وہ علم و ادب کا بڑا اچھا ذوق رکھتے تھے، اور بہار کے اچھے ادیبوں میں تھے، اور اردو شاعری پر.....

ایک نظر کے مؤلف کلیم الدین صاحب کے ہمسر شمار ہوتے تھے، یہ کتاب مرحوم کے مقالات کا مجموعہ ہے، پہلا مقالہ زبان کی تاریخ، دوسرا مقالہ فلسفہ برگسان، اہم ہیں، مرثیہ نے جو کچھ لکھا ہے محنت اور کاوش سے لکھا ہے، اور اس میں تعلیم کے بجائے ان کی ذہانت اور نگرانی جدت نمایاں ہے، مگر کلیم الدین صاحب کی طرح اردو ادب شاعری کے متعلق اس میں افراط و تفریط ہے، تاہم یہ مقالے علمی و ادبی حیثیت سے مفید اور لائق مطالعہ ہیں، مرحوم کی تباہ وقت موت سے بہار کے علمی طبقہ کو نا قابل تلافی نقصان پہنچا، اگر ان کی زندگی وفاق کرتی تو

’حن‘

علم و فن کو فائدہ پہنچاتا رہتا۔

سلسلہ تابعین و تبع تابعین

تابعین

اہل کتاب صحابہ و تابعین

اس میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ، حسن بصریؓ، اوسینؓ، قرنیؓ، امام زین العابدینؓ، سعید بن مسیبؓ، محمد بن سیرینؓ، ابن شہاب زہریؓ، اور قاضی شریح وغیرہ ۹۶، انہماک تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے سوانح، ان کے علمی، مذہبی، اخلاقی، اور علمی مجاہدات اور کاموں کی تفصیل ہے، مرتبہ شاہ مصین الدین احمد ندویؒ	شریع میں عرب کے یہود و نصاریٰ کی قدیم تاریخ اور ان کے تمدنی و سیاسی اثرات اور ان کی دینی و اخلاقی حالت کی تفصیل اور اس کے بعد حروف تہجی کے اعتبار سے (۹۳) اہل کتاب صحابہ اور تابعین ان کے بعد صحابیات اور تابعات کا ذکر، قلم بند کیا گیا ہے، مرتبہ مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب دی
صفحہ ۲۶۵ قیمت : للبر	صفحہ ۲۶۵ قیمت : للبر

تبع تابعین

(حصہ اول)

علم و عمل اور مذہب و اخلاق میں جس طرح صحابہ کرام کے جانشین اور بریت یافتہ تابعین غلام تھے اور صحابہ کرام کے بعد انہی کی زندگی ملت اسلامیہ کے لئے نمونہ عمل بنی، بالکل اسی طرح تابعین کرام کے جانشین اور ان کے فیض یافتہ تبع تابعین تھے، سیر القباب کے سلسلہ کی تکمیل کے بعد اور متفقین تابعین کے نام سے تابعین کے محدس گروہ کے حالات کا مرقع پیش کر چکا ہوا اب اس نے ان کے بعد کے تقدس آبا بزرگوں اور ائمہ دین کا مرقع تیار کر لیا ہے، اس کے دو حصے ہیں، پہلے حصہ میں امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے جلیل القدر تلامذہ اور ان کے فقہی مسلک کے داعی و علمبردار امام دیوسفؒ، امام محمد شیبانیؒ، امام زفر کے علاوہ امام اوزاعیؒ، ابن جریجؒ، یحییٰ بن آدمؒ، فضیل بن عیاضؒ وغیرہ کے سوانح اور ان کے علمی، مذہبی، اخلاقی کاموں اور فقہی اجتماعات کی تفصیل بیان کی گئی ہے، مرتبہ مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب دی حصہ اول ضخامت : ۲۶۵ صفحہ قیمت :

مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ کی دو کتابیں

رحمتِ عالم

خطباتِ مدراس

مولانا سید سلیمان ندویؒ نے رحمتِ عالم کے نام
سیرۃ پر نہایت سلیس اور عام فہم زبان میں ایک او
چھٹا سا سال لکھا تھا جو بہت شہور و مقبول ہوا۔
بعض مدارس کے نصابِ تعلیم میں بھی شامل کر لیا گیا
اس رسالہ کو مطبعِ معارف نے نہایت اہتمام سے دوبارہ
چھاپا ہے یہ رسالہ پاکستان میں مکتبۃ الشرق آرام باغ
کراچی سے بھی مل سکتا ہے ضخامت: ۱۴۲ صفحہ قیمت پچھ

یہ وہی خطبات ہیں جو سید صاحب مرحوم نے ۱۹۲۵ء
میں مدراس میں سیرۃ نبویؐ کے مختلف پہلوؤں پر
دیئے تھے، یہ اپنے مطومات کی وسعت، مباحث کی
ندرت اور افادہ کے لحاظ سے سیرۃ کی ضخیم کتابوں پر
بھاری اور سیرۃ کے مقررین کے لئے بہت کارآمد ہیں
دارالمصنفین نے اس کا نیا ڈیٹیشن بڑے اہتمام و نفاس
سے تیار کر لیا ہے ضخامت: ۱۸۲ صفحہ قیمت سے

(دارالمصنفین کی نئی کتاب) ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی ایک ایک جھلک

یہ تیوری عہد سے پہلے کے مسلمان حکمرانوں کے دور کی سیاسی، تمدنی، اور معاشرتی تاریخ ہے،
اس میں اس عہد کے ہندو مسلمان مورخین کی کتابوں اور مضامین کے وہ تمام اقتباسات جمع کر دیے
گئے ہیں جن سے اس عہد کے سیاسی، اقتصادی، تجارتی، تمدنی اور معاشرتی حالات معلوم ہوتے ہیں
پھر مسلمانوں کی تاریخ کے روشن پہلو ہندو مورخوں کی زبان سے اور ہندوؤں کے علمی کارناموں
مورخوں کے قلم سے نقل کئے گئے ہیں جس کو مربوط طور پر پہلی مرتبہ اردو میں پیش کیا گیا ہے۔

ضخامت: ۵۰۶ صفحہ قیمت: مقرر

مرتبہ سید صباح الدین عبد الرحمن ایم اے علیگ

مارچ ۱۹۵۹ء

رجسٹرڈ نمبر ۲۰

معارف

مجلس المصنفین کا علمی سہ ماہی

عربی

شاہ معین الدین احمد مدنی

قیمت آٹھ روپے سالانہ

دفتر المصنفین اعظم

(کراچی)

مجلسِ ادارت

(۱) جناب مولانا عبد الماجد صاحب دریابادی

(۲) جناب ڈاکٹر عبد الستار صاحب صدیقی

(۳) شاہ معین الدین احمد می

(۴) سید صباح الدین عبد الرحمن ایم اے

تاریخ دعوت و غنیمت حصہ دوم

معین

علامہ ابن تیمیہ کے سوانح حیات

اس میں آٹھویں صدی ہجری کے مشہور عالم و مصلح شیخ الاسلام حافظ تقی الدین ابن تیمیہ حرانی کے سوانح حیات، اُن کے صفات و کمالات، اُن کی علمی و تصنیفی خصوصیات، ان کا تجدیدی و اصلاحی کام اور مقام اور اُن کی اہم تصنیفات الجواب الصیخ منہاج السنۃ فی نقض کلام الشیعہ والقدریہ کا مفصل تعارف اور اُن کے ممتاز تلامذہ اور متبیین حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ، ابن المادوی، ابن کثیر اور حافظ ابن رجب وغیرہ کے حالات بیان کئے گئے ہیں۔

نظامت ۳۹۲ قیمت : پچیس

مؤلفہ مولانا ابوالحسن علی ندوی

قیمت ۷۰

مقصد کے لیے

آپ روپیہ فراہم کر سکتے ہیں

اپنے بچے کی تعلیم کے لیے

زندگی کے کسی اہم کام یا شادی کے لیے

بڑھاپے کی ضرورتوں کے لیے

یا مکان کی تعمیر کے لیے



نئی سرکاری
اجتماعی میعاد ڈیپازٹ اسکیم "میں ہر ماہ
باقاعدگی سے روپیہ لگا کر، شتمندی کا ثبوت دیکھئے

- ▶ ہر ماہ جمع کرائیے ۵۰، ۱۰۰، ۱۵۰، ۲۰۰ روپے
- ▶ دس روپے ماہوار جمع کرانے سے ۶۵۰ روپے (۵ سال کے خاتمے پر) ۱,۴۵۰ روپیہ آپ کو ملیں گے (دس سال کے خاتمے پر)
- ▶ ڈیپازٹ کی آخری حد انفرادی حیثیت میں ۱۲,۰۰۰ روپے اور دو باغوں کے ساتھ اکاؤنٹ کی صورت میں ۲,۰۰,۰۰۰ روپے
- ▶ رقم مسلسل جمع نہ کر سکنے کی حالت میں (۱) پانچ سالہ ڈیپازٹ میں ۱۵ ماہ اور دس سالہ ڈیپازٹ میں ۱۰ ماہ کے وقفے کی اجازت ہے۔ اکاؤنٹ پورا ہونے کی تاریخ آگے بڑھا جائے گا۔ (۲) ایسا دو ختم ہونے پر رقم کی ادائیگی اس سناہت سے ہوگی۔

آپ کا پوسٹ آفس سیونگز بنک یا

قومی بچت آرگنائزیشن
مزید تفصیل فراہم کرنے میں آپ کی بخوشی مدد کریں گے

جلد ۸۳ ماہ رمضان المبارک ۱۳۷۷ھ مطابق ماہ مارچ ۱۹۵۹ء نمبر ۳

مضامین

شہزاد شاہ معین الدین احمد دی ۱۶۱-۱۶۴

مقالات

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی ۱۶۵-۱۸۷

صدر دارالعلوم معینیہ درگاہ شریف اجیر

دولت باہانہ سنجان (بہائی) (۱۹۷۷ء) جناب لانا قاضی الطہر صاحب بارکپوری ۱۸۸-۲۱۰

حسن بن محمد الصغانی اللامہ دی جناب مولانا عبدالحکیم صاحب خشتی ۲۱۱-۲۲۵

فاضل دیوبند ۱۱

آثار علمیہ ادبیہ

خسر مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ ۲۲۶-۲۳۴

ادبیات

غزل جناب روشن صدیقی ۲۳۵ -

جناب عجاز احمد خان صاحب بھانوری ۲۳۵-۲۳۶

جناب کریم الہیہ خان صاحب کل شہباز ۲۳۶

مطبوعات جدیدہ ۲۳۶-۲۴۰

شذرات

انوس ہے کہ گذشتہ دو مہینوں میں دنیائے علم و ادب کی دو نامور شخصیتیں پروفیسر محمد ایاس برنی اور خلیفہ عبدالحکیم ہم سے جدا ہو گئے، پروفیسر ایاس برنی علی گڑھ کالج کے نامور فرزند تھے، حصولِ تعلیم کے بعد کالج ہی میں معاشیات کے لکچرار ہو گئے تھے، پھر دارالترجمہ کے رکن کی حیثیت سے حیدرآباد چلے گئے اور کچھ دنوں تک اس کے ناظم بھی رہے، پھر جامعہ عثمانیہ میں معاشیات کے استاد مقرر ہو گئے، اور اس کا عہدہ سے سبکدوش ہوئے، تعلیم و تدریس کے ساتھ تالیف و تصنیف کا سلسلہ بھی برابر جاری رہا، جامعہ عثمانیہ کے لیے معاشیات کی کئی کتابیں لکھیں، اس فن کو اردو میں سب سے پہلے ان ہی نے روشناس کیا تھا، ان کی پہلی تصنیف علم المعیشت ایک زمانہ میں بہت مشہور تھی، شعروادب کا مذاق بھی رکھتے تھے، معارفِ ملت، جذباتِ فطرت اور مناظر تدرت کے نام سے کئی جہوں میں اردو نظموں کا ایک نہایت عمدہ انتخاب مرتب کیا تھا جو بہت مقبول ہوا،

مذہبی ذوق ابتداء سے تھا جو عمر کے ساتھ بڑھتا گیا، اور آخر میں مذہب و تصوف کا بڑا غلبہ ہو گیا تھا، ان کی ساری قلمی کوششیں اسی کے لیے وقف ہو گئی تھیں، انھوں نے مختلف مذہبی موضوعوں پر مفید کتابیں لکھیں، ان کا سفر نامہ حج، صراطِ احمد خاص طور پر مقبول ہوا، قادیانی مذہب کے نام سے ایک ضخیم کتاب لکھی تھی جس میں مرزا غلام احمد قادیانی اور دوسرے قادیانی اکابر کی تحریروں سے اس مذہب کی حقیقت نامہ کی گئی تھی، یہ کتاب اتنی مقبول ہوئی کہ اس کے کئی ادیشن شائع ہوئے اور ہر ادیشن پہلے ادیشن سے تھا، ان کی چھوٹی بڑی تصانیف کی تعداد دو درجن سے زیادہ ہو گئی، اللہ تعالیٰ اس شہداءِ علم کو اپنی رحمت و مغفرت سے سرفراز فرمائے۔

خلیفہ عبدالحکیم ایک بالغ نظر فلسفی اور ممتاز صاحبِ علم و قلم تھے، وہ بھی جامعہ عثمانیہ میں فلسفہ کے پروفیسر تھے۔ مذہب پر بھی انکی نگاہ تھی، اور شعروادب کا بھی سہرا اور پاکیزہ مذاق رکھتے تھے۔ اقبال کے فلسفہ اور کلام کے بڑے عارف اور اس کے نہایت اچھے شاعر و ترجمان تھے، جامعہ عثمانیہ سے رٹائر ہونے کے بعد لاہور میں آجائے کیا دکانیں ایک ادارہ اقبال اکیڈمی قائم کیا تھا، اور اقبال کے نام ایک بلند پایہ علمی رسالہ انگریزی اور اردو دونوں زبانوں میں نکالتے تھے، ادارہ ثقافت اسلامیہ کے بھی بانیوں میں اور اس کے رکن کہیں تھے، اسکا رسا ثقافت بھی ان ہی کی ادارت میں نکلتا تھا، انکا علمی مذاق نہایت بلند تھا، اور انکی پوری زندگی علم و ادب کی خدمت میں گزری، انھوں نے فلسفہ، ادب اور مذہب پر نہایت قابلِ قدر کتابیں لکھیں، ان کی دو کتابیں نمبر غالب اور انکار اقبال خاص طور سے اہم ہیں، مگر ان کے خیالات میں تجدد کا اثر تھا اس لیے مذہبی تعلیمات کی ترجمانی میں ان سے غلطیاں ہوئیں، لیکن ان کی نیت نیک اور ان کے دل میں مذہب کا درد تھا، اور ان کی کتابیں ایک طبقہ کے لیے مفید بھی ہیں، اس حیثیت سے انھوں نے مذہب کی بھی خدمت کی، اللہ تعالیٰ انکی تلمیذوں سے درگزر، ان کی خدمت کو قبول اور انکی مغفرت فرمائے، اب ایسے خاص اہل علم مشکل سے پیدا ہوں گے۔



بنگال میں کلکتہ ہمیشہ سے اردو زبان و ادب کا ایک مرکز رہا ہے، بلکہ اسکی تعمیر ہی فورٹ ولیم کالج کلکتہ سے ہوئی ہے، اس لیے ہر دور میں یہاں شعروادب کا چرچا رہا جو اب بھی قائم ہے، اور اردو شعروادب کی چھپی و کھنی والی ایک جماعت وہاں موجود ہے، انجمن ترقی اردو کی شاخ بھی قائم ہے، اس کے زیرِ اہتمام ۴۸ فروری، یکم اور ۴ مارچ کو کلکتہ میں بڑے پیمانہ پر ایک اردو کانفرنس ہوئی، اور اس سلسلے میں ہندو پاک مشاعرہ بھی ہوا، اجتماع کی حیثیت سے یہ کانفرنس بہت کامیاب رہی، ہندوستان کے بہتے مشہور شعرا اور ادیبوں نے شرکت کی، اور یہ معلوم کر کے مسرت ہوئی کہ بنگالی یا کم سے کم کلکتہ میں اردو زبان کے ساتھ کوئی تعصب نہیں ہو، اور یہ سکر حیرت ہوئی کہ مشاعروں سے ماوراء ایشی تاجر بی بی کچھی لیتے ہیں۔

کانفرنس کا افتتاح مغربی بنگال کے وزیر اعلیٰ ڈاکٹر بی سی رائے نے کیا تھا، اگرچہ وہ صاف اردو میں بول سکتے لیکن یہ قابل تعریف ہے کہ جیسی بھی بولتے ہیں اردو ہی میں تقریر کی اور بنگال میں اردو کے جائز حقوق کے تحفظ کا پورا وعدہ کیا، گو حال حکومت کے زبانی وعدہ دل کا کوئی اعتبار نہیں، لیکن کلکتہ کے اردو کے کارکنوں سے معلوم ہوا کہ ان کو اردو سے کوئی تعصب نہیں ہے، اردو جو وعدہ کرتے ہیں، اس کو پورا بھی کرتے ہیں، کانفرنس کے صدر پنڈت سندر لال کی تقریر حسب معمول بڑی پروردانہ مؤثر تھی، اور اسکی مجلس استقبالیہ کے لائق صدر مولانا سعید احمد صاحب اکبر آبادی کا خطبہ استقبالیہ بھی پر مغز تھا۔

ایک ہمارے صوبہ کی حکومت ہے، اردو کے بارہ میں جس کا کوئی وعدہ بھی آج تک شرمندہ ایفا نہ ہوا اور کسی اردو کانفرنس میں اس کے وزیر اعلیٰ کی شرکت کا تو تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، درحقیقت اس میں اردو کے کارکنوں کا بھی کم تصور نہیں ہے، ادھر عرصہ سے اردو کی تحریک کی رفتار بہت سست پڑ گئی ہے، خصوصاً مرکزی حکومت کی وزارت خارجہ کے اعلان کے بعد ان کی سرگرمی بالکل سرد ہو گئی ہے، اور اب یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ یہ اعلان محض بلانے کے لیے تھا، اور اس کا مقصد ہی خوبصورتی کے ساتھ اس تحریک کو کمزور کرنا تھا، ورنہ اس اعلان کو مہینوں ہو گئے اور اب تک اس کا کوئی علمی نتیجہ ظاہر نہ ہوا، درحقیقت اس مسئلہ میں آبروریش اور مرکزی حکومت کے رویہ میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا، اور اب محض تحریر تقریر اور تجویزوں سے کام چلنے والا نہیں ہے، اور پہلے سے زیادہ عملی جدوجہد بلکہ اگر ضرورت پڑے تو تیز قدم اٹھانے کی ضرورت ہے، اس کے لیے اردو تحریک کے رہنما جو صورت بھی تجویز کریں، اس کے بغیر اردو کی تحریک آگے نہیں بڑھ سکتی اور اندیشہ ہے کہ رفتہ رفتہ ختم نہ ہو جائے۔

مقالہ -

فقہ اسلامی کا تاریخی منظر

فقہ کی اصل حقیقت اور مفہوم میں تبدیلیج تنگی

از مولانا محمد تقی امینی صد دارالعلوم معینہ درگاہ شریف، اجمیر

(۲)

قانونِ روم کے ماخذ کی تفصیل | اس موقع پر قانونِ روم کے ماخذ کا تذکرہ دلچسپی کا باعث ہوگا، رفتہ رفتہ اس کے حرب ذیل ماخذ بن گئے تھے،

(۱) ایک کتاب جس میں بیشتر مذہبی امور کے متعلق قانون درج تھے، اس کا نام جس کی ویلے پایا پریانس (*Jus civile Papitianum*) ہے، ان ہی مذہبی قواعد کو فاس (*fas*) کہتے تھے،

(۲) فقہاء و مجتہدین کے فتاویٰ،

(۳) یہ فقہاء تین جماعتوں میں منقسم کیے گئے ہیں،

(۱) احبار اور فقہائے سلف قانون مندرجہ ذیل وادوہ الواح کی تشریح

کرتے تھے، ان کی اس تشریح و توضیح سے آگے چل کر بالکل نئے قواعد کا ایک بہت

لے خصوصی قانونِ روم اس ۵

بڑا مجموعہ ترقی پا گیا تھا۔

(۲) فقہائے متقدمین۔ متاخرین سے تمیز کرنے کے لیے انھیں متقدمین کہا جاتا ہے، ان کے درج ذیل کام کی نوعیت سے ان کی حیثیت تقریباً وکلاً جیسی معلوم ہوتی ہے، مثلاً (۱) قانونی معاملات سے متعلق سوالات کے جواب دینا (۲) مقدمہ کی ابتدائی منازل میں موکل کے مفاد کی نگہداشت کرنا (۳) عدالت میں مقدمہ کی پیروی کرنا (۴) ایک یہ کام بھی بیان کیا جاتا ہے کہ یہ حضرات قانونی رسالوں کی تالیف کرتے تھے اور بعض خاص صورتوں میں تحریری فتویٰ بھی دیتے تھے، لیکن زیادہ تر وہی کام سپرد تھے جو پہلے بیان ہوئے ہیں۔

(۳) مستند مجتہدین۔ یہ فقہاء مستند اصول قانون کے زمانہ کے ہیں، یہ زمانہ دوسرے صدی عیسوی کی ابتدا سے شروع ہوتا ہے، ان کے حسب ذیل کام تھے، (۱) رومی قانون کی ترقی (۲) مجموعہ قوانین میں تطبیق کی صورت پیدا کرنا (۳) قانون کی تشریح جدید کرنا اور حالات کے مناسب نئے قالب میں ڈھالنا،

(۴) اعلیٰ ترین مجلس وضع قوانین۔ اس میں بادشاہ اور اس کی خصوصی مجلس شامل تھی (۵) مجلس عوام۔ اس میں شرفاء اور عوام دونوں شامل تھے، یہ مجلس دراصل اس تقسیم بنی تھی جو رومی باشندوں کی اضلاع کے لحاظ سے کی گئی تھی،

(۶) تجاویز سیناٹ (Senate) (مجلس اکابرین) قانون کے بارے میں مفصل کے غور کے لیے اپنی تجاویز پیش کر کے ان کی رضامندی سے جاری کرتا تھا، یہ مجلس رومی قبائلی اکابرین سے تشکیل پاتی تھی اور اس کا کار منصبی بادشاہ کو نامزد کرنا اور اس کو مشورہ دینا بعد میں شہنشاہ کی محکوم بن گئی تھی،

(۷) فرامین شاہی۔ گذشتہ صورتوں کو بھی حاوی ہے،

(۸) مجسٹریٹ کے اعلانات و جرائم جو وقتاً فوقتاً وقتی یا دوامی (تامت خدمت) رنگ میں جاری ہوتے تھے۔

(۹) رقم و رواج - یہ سب قدیم ماخذ ہر دور میں اس کا وجود موجود رہا ہے۔
قانون روماء کے ماخذ میں قابل غور امر یہ ہے کہ اس کا ایک حصہ مذہبی ہے، اس طرح مذہبی قوانین کے اجزاء لازمی طور سے اس میں شامل ہیں، جیسا کہ تفصیل پہلے گزر چکی۔
فقہ اسلامی کے ماخذ کی تفصیل یہ ہے :

(۱) قرآن حکیم

فقہ اسلامی کا اصل الاصول | فقہ اسلامی کا اصل الاصول ماخذ قرآن حکیم ہے، یہ اصول و کلیات کی
ماخذ قرآن حکیم ہے | کتاب ہے اس میں الہی پالیسی اور دستور (Constitution) سے بحث ہے، جزوی قوانین کی تفصیل بہت کم ہے،

قرآن حکیم چوں کہ الہی سلسلہ ہدایت کا آخری ایڈیشن ہے، اس بنا پر اس کی تعلیمات و تفسیلات کا ہر دور اور ہر زمانہ میں یکسانیت کے ساتھ پایا جانا لازمی تھا، یہ بات اسی صورت میں ہو سکتی تھی کہ ہر شعبہ زندگی کے حدود و اربعہ بنا کر اس کے خطوط کھینچ دیے جاتے، سرحد پر سنگ نش کھڑے کر دیے جاتے اور ان میں رنگ بھرنے کا کام حال اور زمانہ کی ضرورتوں اور تقاضوں پر چھوڑ دیا جاتا اور ہر دور میں بتائی ہوئی پالیسی کے مطابق متعینہ حدود و خطوط پر عمارت کی تعمیر ہوتی رہتی، اس طرح دائرہ کے نقطہ کی طرح قرآنی اصول و کلیات اور ادھر و نو ابھی اپنی جگہ ثابت و قائم رہتے اور اس کی تعبیر نیز عملی شکل میں تشکل کرنے کی صورتیں ارتقاء پذیر معاشرے کے ساتھ بدلتی رہتیں، اور اگر ابتداء ہی میں ساری جزئیات بیان کر دی جاتیں اور عملی شکل کے ساتھ

خاکے تیار کر دیے جاتے تو اس کی دستوری پوزیشن نہ باقی رہتی اور دوسری بڑی بات یہ ہوتی کہ اس کی دوامی اور عالمگیر حیثیت ختم ہو جاتی اور ساری تعلیم مخصوص زمانہ تک محدود ہو کر رہ جاتی اور پھر اس میں جمود و تعطل پیدا ہو کر ارتقاء و ترقی پر معاشرہ کو سمولے اور اقتصاد و مصالح کو انگیز کرنے کی ساری صلاحیتیں ختم ہو جاتیں۔

قرآن حکیم انہی پالیسی اور بنیادی اصول کتابت، اس میں جزئیات کی بحث بہت کم ہو

مثال کے طور پر قرآن حکیم نے حکومت کی نوعیت اور پالیسی متعین کر دی کہ وہ زمین میں اللہ کی نیابت و امانت ہوگی اور زیادہ سے زیادہ الٰہی صفات کو اپنے اندر جذب کر کے عدل و مساوات کے اصول پر خلق کے مادی و روحانی فوائد کا بند و بست کرے گی اور یہ بات بھی بتا دی کہ حکومت کا انتظام چلانے کے لیے شوریٰ نظام ہوگا، اس کے علاوہ اس سلسلہ میں اور جو باتیں بنیادی حیثیت کی تھیں ان کی وضاحت کر دی، لیکن تفصیل نہیں بتائی کہ شوریٰ نظام کا انقدا کس طرح ہو؟ حکومت موجودہ طرز کی جمہوری ہو یا شاہی؟ آمرانہ ہو یا فوجی و کٹھنر شپ؟ رائے عامہ معلوم کرنے کی کیا صورت ہو؟ غرض طریق کار کی جزئیات سے قرآن نے تعین نہیں کیا، کیونکہ اسکو اصل بحث مقصد اور مقصد تک پہنچنے کے بنیادی اصول ہے، اسکے ذرائع اور طریق کار کیا ہوں؟ اس کا فیصلہ حالات و زمانہ پر چھوڑ دیا ہے، ان اچھاؤں میں پڑنے کے لیے نہ قرآن حکیم نازل ہوا ہے اور نہ ہی اس سے اس کی توقع رکھنی چاہیے، قرآن حکیم کا مقصد اس کے بنیادی اصول پر عمل کر کے جس قسم کے طریقہ کار اور جیسے نظام حکومت سے حاصل ہو گا وہ قرآنی حکومت ہوگی، موجودہ دنیا چاہے اس کا جمہوریت نام رکھے یا آمریت، افراد کی رائے شمار ہی سے یہ کام لیا جائے یا کسی اور طریقے سے،

اس بارے میں فقہاء و صلحا امت نے جزئیات کی تفصیل بتا کر جو کارہائے نمایاں انجام دیے ہیں وہ سب اپنے اپنے زمانہ کے حالات کی مناسبت سے تھے اور آج بھی ہیں

حق ہے کہ ان جزئیات کی روشنی میں مقصد اور اصول کے پیش نظر اپنے زمانہ کے حالات و تقاضا کے مناسب طریقہ کار کی جزئیات مرتب اور مدون کریں، اس مرتب شدہ جزئیات کی حیثیت بھی پہلی جزئیات کی طرح قطعی اور دوامی ہوگی بلکہ معاشرہ کی حالت پر موقوف ہوگی اور اسی وقت تک باقی رہے گی جب تک معاشرہ اجازت دے گا۔

در اصل طریقہ کار کا تعین بڑی حد تک عوامی شعور یا بقول ”ہیگل“ عوامی روح پر موقوف ہے نہ کہ کسی ملک کی نقالی پر، اس لیے جب کبھی عوامی شعور کی حالت میں تبدیلی ہوگی یا عوامی روح کروٹ بدلے گی، تو لازمی طور سے پرانے طریقہ کار پر نظر ثانی کرنی پڑے گی،

فقہ کے لیے قرآن حکیم سے متعلق اصول فقہ | فقہاء نے قرآن حکیم کے اسی حصہ سے بحث کی ہے جس کا تعلق کی تشریحات کا جاننا ضروری ہے | فقہی احکام سے ہے اور یہ حصہ متفرق پانچ سو آیتوں کے قریب ہے، اس سے متعلق حزب ذیل قسم کی باتوں کا جاننا ضروری قرار دیا گیا ہے۔

- (۱) نسخ و منسوخ - کون سی آیت نسخ ہے اور کونسی منسوخ،
- (۲) مجمل و مفسر - کون مجمل ہے اور شرح و تفسیر کے لیے کونسی آیت ہے،
- (۳) خاص و عام - اپنے مفہوم کے اعتبار سے کونسی آیت خاص ہو اور کون عام ہے،
- (۴) محکم و متشابہ - کونسی آیتیں عملی زندگی میں اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہیں، اور انسانی عقل واضح طور پر ان کا ادراک کر سکتی ہے، اور کونسی ایسی ہیں جن کا تعلق ایمانیات ہے اور ان کے حقائق ماورائے عقل ہیں، جن کا ادراک اخض الخواص ہی کر سکتے ہیں،
- (۵) اسی طرح اس بات کا علم بھی ضروری ہے کہ عمل میں لانے کی جو باتیں ہیں وہ کس درجہ کی ہیں، فرض، واجب، مستحب و غیرہ، اور نہ کرنے سے متعلق جو ہیں ان کی کیا نوعیت ہے،

حرام، مکروہ وغیرہ،

فقہائے مکہ علاوہ اور جو تشریحات کی ہیں اور استدلال و استنباط کے جو طریقے مقرر کیے ہیں، وہ بھی نہایت اہم ہیں، اور ایک مجتہد و فقیہ کے لیے ان سے واقفیت حاصل کرنا بھی بڑی حد تک ضروری ہے۔

چند مبادیات کی تفصیل | اس سلسلہ کی پوری تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں ملے گی، یہاں ہم
اور نزول قرآن کے مفاد | چند مبادیات کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں جو فقہاء کے پیش نظر تھیں اور
فقہ کی تدوین کے لیے ان کی رعایت ضروری ہے۔

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن حکیم کی صورت میں جن تعہدات و منقجات کو پیش کر رہے تھے، وہ تکمیلی مرحلہ میں کتنی ہی نئی کیوں نہ ہوں لیکن جہاں تک ان کی بنیادی تعلیم کا تعلق ہے ان میں کوئی بھی ایسی نہ تھی جن سے لوگ بالکل نا آشنا ہوں، اس بنیاد پر نزول قرآن کے حسب ذیل مقصد نکلتے ہیں،

(۱) ہدایت الہی کا جو حصہ باقی رہ گیا تھا، اس کی تکمیل کرنا،

(۲) جس حصہ میں یاد دہانی یا کمی کر دی گئی تھی اس کو دہرایا کرنا،

(۳) جسے بھلا دیا گیا تھا اسے یاد دلانا،

(۴) جن بندشوں میں لوگوں نے اپنے کو غلط طریقے سے جکڑ لیا تھا ان سے نجات دلانا،

جیسا کہ قرآن حکیم میں بیان کیے ہوئے مقاصد سے مذکورہ بیان کی تائید ہوتی ہے وہ یہ ہیں:

(۱) یا مرہم بالمعروف وہ لوگوں کو "معروف" کا حکم دیتا ہے،

(۲) ینہم عن المنکر "منکر" سے روکتا ہے،

(۳) یحل لہم الطیبات "طیبات" کو لوگوں کے لیے حلال کرتا ہے

(۴) یحرم علیہم الخبائث "خبائث" کو ان پر حرام کرتا ہے۔

یَضَع عَنْهُمْ أَصْحَابَهُمْ ، اس وجہ سے نجات دلاتا ہے کہ نیچے وہ دبے ہوئے تھے ،

وَالْعَلَّی التَّی کَانَتْ عَلَیْهِمْ (۱/۱۵۷) ان بیروں کو ہٹاتا ہے جن میں وہ گرفتار تھے ،

رکی تشریح | ”معروف“ سے مراد جانی پہچانی ہوئی چیزیں اور منکر سے وہ جن کا انکار کیا گیا ہو ،

ہے کہ ہدایت الہی کی شمع ہمیشہ مسلسل روشن رہی ہے ، اس لیے تاریخ کے ہر دور میں

زندگی کے اخلاقی اقدار کا تصور بھی پایا جاتا رہا ہے ، مخرب اخلاق چیزوں سے بھی

لوگ آشنا رہے ہیں ، یہ الگ بات ہے کہ اغراض و ہوس کے غلبہ کی وجہ سے

ما گیا ہو اور بیرونی چیزوں کی آمیزش سے اصل پر نقل کا غلاف چڑھ گیا ہو ،

کے حالات اس سلسلہ میں زیادہ روشن اور واضح ہیں ، سیدنا ابراہیم علیہ السلام

زں اور سیدنا موسیٰ و عیسیٰ علیہما السلام کے ماننے والوں سے اس کی کیسے توقع ہو سکتی

اق کی اہمیت اور مکارم اخلاق سے بالکل ناواقف رہے ہوں ، اس بنا پر مذکورہ

حسب ذیل چیزیں مراد ہوں گی ۔

وہ مکارم اخلاق جو عجب میں یا دنیا کے کسی بھی خطہ میں موجود تھے ،

آسمانی شریعتوں کی بہت سی کچی کھجی باتیں جو الہی یا ایسی کے مطابق تھیں ۔

مراسم و رواج اور وہ ملکی قانون جو فطرت سلیمہ اور عقل کے مطابق تھے ۔

”منکر“ میں تمام وہ باتیں داخل تھیں جو مذکورہ باتوں کی ضد یا ان کے خلاف

قرآن امام ابو بکر جصاص نے معروف کی تعریف میں نہایت دقیق اور نکتہ کی بات

رہے ملحسہ الشرح معروف وہ ہے جس کی شرع اور

عقل تحین کرے ۔

نہی لے

اس تصریح کی بنا پر ہر دور اور ہر زمانہ کے رسم و رواج اور ملکی قانون وغیرہ میں جو باتیں بھی عقل اور شرع کے خلاف نہ ہوں وہ سب "معروف" میں داخل سمجھی جائیگی قرآن حکیم کی اس تعبیر میں بڑی وسعت اور گنجائش ہے جس سے ملک کے قانون اور اچھے رسوم کی قدر شناسی اور عمل اور اپنی کاشتوت ملتا ہے،

امام ابو بکر ازہریؒ نے زندگی کی تمام جہات کے لیے اس کلمہ کو جامع قرار دیا ہے،

کلمۃ جامعۃ لجميع جہات الامر
بالمعروف
یہ کلمہ امر بالمعروف کی تمام جہتوں کو جانتا ہے،

اور انہی پالیسی کو برقرار رکھتے ہوئے خلق خدا کی ملکی و قومی تمام مصلحتوں اور فلاح و بہبود کے کاموں کو شامل ہے، اس کے عمومیت کی مختصر تعبیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ منقول ہے:

المعظیم لامر الله والشفقة
على خلق الله
امر بالمعروف سے مراد اللہ کے امر کی تعظیم اور اللہ کی مخلوق پر شفقت

حکومتی اور قانونی سطح پر اس مختصر حکیمانہ ارشاد کا مفہوم نہایت وسیع باب کھولتا ہے، اور غور و فکر کے لیے اقتضاء و مصالح کی نئی نئی شکلیں سامنے لاتا ہے،

طیبات اور خباثت کی تشریح "طیبات" اور "خباثت" کا مفہوم بھی چند مخصوص جزئیات میں محصور نہیں ہے، بلکہ اس میں بھی طبیعت سلیمہ کو مدد دینا کراصول کے تحت مفسرین سے عمومیت ہی منقول ہے، مثلاً

المراد من الطیبات الاشیاء
المستطابۃ بحسب الطبیع
طیبات وہ تمام چیزیں مراد ہیں جو طبیعت سلیمہ کے اعتبار سے طیب اور پاکیزہ سمجھی گئی ہوں،

۲۵۶ لے تفسیر کبیر جزو رابع ص ۳۰۲ ۳۰۳ حوالہ بالا ۳۰۴ حوالہ بالا اور حاشیہ شیخ زادہ علی تفسیر البیضاوی ص

خباثت کے بارے میں ہے :-

کل ما یستخبثہ الطبع ویستقدّر
النفس کان تنالہ سبباً لاکم

تمام وہ چیزیں جنکو طبیعت سلیمہ خبیثہ اور گندی
سمجھے اور نفس اسکو پسند کرے ایسی چیزوں کا ہوتا ہے

مذکورہ تعبیرات میں ایک بنیادی غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ تعبیرات ایک ایسے سماج اور معاشرہ میں
نکتہ کی طرف اشارہ ہو اختیار کی جا رہی ہیں جو بگاڑ کی انتہا کو پہنچ چکا تھا، اگر ان کے پہلے

زندگی کے بنیادی اقدار کا تحلیل نہ موجود ہوتا اور وہ طبیعت اور فطرت سلیمہ کے معیار سے نا آشنا
ہوتے تو ان تعبیرات سے اور زیادہ گمراہی و غلط فہمی کا اندیشہ تھا، یہ صحیح ہے کہ رسول اللہ علیہ
علیہ وسلم خود بنفس نفیس تشریح و توضیح کے لیے موجود تھے، پھر بھی ایک خالی الذہن معاشرہ کو
مخاطب کرنے کے لیے مذکورہ تعبیرات مناسب نہیں قرار دی جاسکتی ہیں اور ایسی صورت میں صحیح
ہو سکتا ہے کہ وہاں کے لوگ ایک مدت تک فطرت و طبیعت کی سلامتی کے معیار سے واقف
ہوں اور اس کے خد و خال اجماع دینے اور تھوڑی سی توجہ دلانے سے کما حقہ واقف
ہو جائیں، پھر وہ خود ہی اس قابل بن جائیں کہ اس کے نوک پناک درست کر لیں،

اصول اور اغلیٰ کی تفسیر | "اصول" اور "اغلیٰ" کے مفہوم میں تمام وہ احکام و اعمال داخل ہیں،
جن میں دشواری ہو اور معمول سے زیادہ مشقت برداشت کرنی پڑے، مولانا ابوالکلام نے
اس کے ضمن میں درج ذیل باتیں لکھی ہیں۔

"یہ بوجھ کیا تھے؟ یہ پھندے کون سے تھے؟ حج قرآن نے ربائی دلائی، قرآن نے دوسرے

معامات پر انھیں واضح کر دیا ہے، مذہبی احکام کی بیجا سختیاں مذہبی زندگی کی ناقابل

عمل پابندیاں، ناقابل فہم عقیدے کا بوجھ وہم پرستیوں کا انبعاث عالموں اور فقیہوں کی

تعلیق کی ٹیریاں، پشتواؤں کے تعبیر کی زنجیریں یہ جو جمل رکاوٹیں تھیں، جنہوں نے یہودیوں اور عیسائیوں کے دل و دماغ مقید کر دیے تھے، پیغمبر اسلام کی دعوت نے ان سے نجات دلائی، اس نے سچائی کی ایسی سہل و آسان راہ دکھا دی جس میں عقل کے لیے کوئی پوچھنے کا عمل کے لیے کوئی سختی نہیں، حنیفۃ السمیۃ لیلہا کنہا سہا^۱

نزول قرآن سے متعلق مذکورہ بیان کی | نزول قرآن سے متعلق مذکورہ بالا تشریحات کی تائید حضرت شاہ
حضرت شاہ ولی اللہ کے بیان کی تائید | ولی اللہ محدث دہلوی کے اس بیان سے ہوتی ہے۔

انہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسماعیلی ملت
بالملة الحنیفیۃ الاہما علیۃ	حنیفی لیکر بھیجے گئے تھے (جو عرب میں جاری
(التي شاعت فی العرب) کافاً	تھی) اس کے پیڑھے پن کو سیدھا کرنے
عوجھا وازالہ تحریفھا وامتاً	کے لیے، اس کے بجائے کو دور کرنے کے لیے
نورھا واذالہ قوله تقاملاً	اس کی روشنی کو پھیلانے کے لیے قرآن حکیم
ایبکیم ابراہیم ولما کان الامر	کے اس قول ملت ابراہیم کا یہی مطلب ہے
علی ذالک وجب ان تكون	جب معاملہ کی نوعیت یہ ہے تو ضروری ہے کہ
تلك الاصول مسلمة و	ملت ابراہیمی کے اصول مسلم رہیں اور
وسننھا مقررۃ لان النبی اذا بعث	اس ملت کے طریقے میں ثابت ہوں کیونکہ پیغمبر
الی قوم فیہم بقبۃ سنة فلا	جب کسی ایسی قوم میں آتا ہے جن میں پہلی نسبت
معنی لتغیرھا وتبدیلھا	کے کچھ طور طریقے باقی رہتے ہیں جن میں تبدیلی
بل الواجب تغیرھا لانہ	کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ وہ پیغمبر

اطلوع لنفوسهم واثبت
عند الاحتجاج عليهم
ان طليقوں کو قائم رکھتا ہے یہی صورت لوگوں کی
طبیعتوں کیلئے زیادہ خوشگوار بنتی ہو اور اسی کے
ذریعہ ان پر حجت قائم ہوتی ہے۔

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں کہ

” زمانہ جاہلیت (رسول اللہ کے زمانہ) میں لوگ اپنی اہل کی بعثت کے جواز کو تسلیم کرتے
تھے، جزا و سزا کے قائل تھے، نیکی و بھلائی کے اصول پر اعتقاد رکھتے تھے، اور تغافل و
مثالث کے ساتھ معاملہ کرتے تھے، البتہ دو گروہ ان میں پیدا ہو گئے تھے، ایک فاسق کا اور دوسرا
زنا و فساد کا۔ فاسق پر حیوانیت اور بربریت کا غلبہ تھا، اور زنا و فساد کی ذہنی و فکری زندگی
سب سے ہو گئی تھی۔“

ایک اور موقع پر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا ہے :

و کثیراً ما يستدل هذا النبی
فی مطالبة بما بقى عندهم
من الشیعة الادی^۱
بسا اوقات آنے والا نبی اپنے مفہوم و مسئلہ
کی وضاحت میں پہلی شریعت کی جو چیز باقی
رہ گئی ہیں ان سے استدلال کرتا ہے۔

قرآن حکیم میں مختلف نمبروں کے تذکرہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی
اقتدا اور پیروی کا حکم دیا گیا ہے۔

فبهذا اھم اقتدا (۱/۹۱)

غرض رسول اللہ نے اس طرح الٰہی پالیسی اور بنیادی اصول کی روشنی میں پرانی موجود
چیزوں اور نئی توضیحات کو سامنے رکھ کر حالات و زمانہ کے مناسب ایک نئی شریعت

کی تکمیل فرمائی تھی،

معاشرتی اور سماجی حالات کے لحاظ سے قرآنی تصریحات
قرآنی احکام و حصوں میں منقسم ہیں | (۲) معاشرتی اور سماجی حالات کے لحاظ سے قرآنی تصریحات
دو بڑے حصوں میں منقسم ہیں،

(۱) قوم ابھی ابتدائی مرحلہ سے گزر رہی تھی، اس کی ٹھیک تنظیم ہو پائی تھی اور اس کا
اخلاقی شعور ابھی بیدار ہوا تھا، ایسی حالت میں صرف چند بنیادی عقاید و اعمال کی ضرورت
تھی جو بڑی حد تک ان میں مشترک اور وہ ان سے مانوس ہوں تاکہ نگرانی و عملی انتشار ختم
ہو کر قوم میں ہمدردی و مرکزیت کی روح پیدا ہو، پھر ایک مقصد و مرکز کے ماتحت متحد
ہو کر آگے کے مراحل طے کریں، اس کے علاوہ ترغیب و ترہیب سے متعلق چند مسلم واقعات کا
تذکرہ بھی ضروری تھا، جن سے عبرت و نصیحت حاصل ہو اور وہ اندھی تقلید کے بجائے تنقیدی
شعور سے کام لینا سیکھیں اور توہم پرستی سے نکل کر حقیقت کو پہچانیں، اس ابتدائی مرحلہ میں
قرآن حکیم کا جو حصہ نازل ہوا وہ توحید و رسالت، جزا و سزا اور مکارم اخلاق وغیرہ کا
بیان پر محدود ہے، اس سلسلہ میں جو چیزیں مفید ہو سکتی تھیں، مثلاً گزشتہ قوموں کے
سبق آموز حالات و واقعات، مذہبی تعلیم کی روح اور انہی پالیسی سے خود ان کے اُرد
کے نتائج وغیرہ ان کا بھی اجمالاً تذکرہ ہے،

بہر حال اس مرحلہ میں جو کچھ بھی بیان ہوا وہ ان کے نزدیک مسلم تھا، اس کی اہم
و افادیت اور اصل حقیقت سے انکار ان کے لیے نہایت مشکل تھا،

قومی و جماعتی زندگی میں یہی مرحلہ سب سے زیادہ نازک اور اہم ہوتا ہے، اسی کی درستگی
استواری پر قوم کی فلاح و کامیابی کا دار و مدار ہوتا ہے اور اس میں معمولی کوتاہی کا خمیازہ
بھگتنا پڑتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا یہ کی و دور کہلاتا ہے اور قرآن حکیم کا

۱۹ حصہ اسی دور کے نوک پلک درست کرنے پر مشتمل ہے، اس حصہ میں زیادہ تر چھوٹی چھوٹی آیتیں ہیں اور خطاب عام طور پر ”یا ایہا الناس“ سے کیا گیا ہے۔

دب، قوم ایسے مرحلہ پر پہنچتی تھی کہ اسکی ذہنی فضا بڑی حد تک جمود اور اخلاقی شعور بیدار ہو چکا تھا، حق و باطل میں امتیاز قائم ہو کر حق اپنی علیحدہ تنظیم کرنے میں کامیاب ہو چکا تھا۔ اس حالت کے لیے تفصیلی احکام کی ضرورت اور زندگی کے مختلف گوشوں سے متعلق بنیادی ہدایات درکار تھیں، چنانچہ قرآن حکیم کے اس حصہ میں عموماً زیادہ ایسے ہی سائل ہیں اور خطاب بھی یا ایہا الذین امنوا سے کیا گیا ہو، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا یہ مدنی دور کہلاتا ہو اور اس دور کی آیتیں زیادہ تر طویل تفصیلی ہدایات پر مشتمل ہیں۔ اس طرح قرآن حکیم ۲۳ سال میں بتدریج نازل ہوا ہو۔ ۳۰ سال کی دور کے ہیں اور ۱۰ سال مدنی دئے ہیں۔ دونوں دور کے احکام و نصوص میں | تدوین فقہ کے مرحلہ میں دونوں دور کے احکام و نصوص میں چند باتوں کو سامنے رکھنا ضروری ہو | درج ذیل باتوں کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔

د ۱، بنیادی اور عمومی حیثیت سے احکام انسانی طبیعت و مزاج کے لحاظ سے کن کن باتوں کی رعایت کی گئی ہے،

د ۲، آیتوں کے نزول کا پس منظر اور اس کے محرکات و اسباب کیا ہیں؟

د ۳، قوانین کے اجرا میں معاشرتی اور سماجی حالت کی کتنی رعایت کی گئی ہے اور ان حالات کے پیش نظر قوانین کو کتنے درجے سے گزارا گیا ہے،

د ۴، ایک حکم کے بعد دوسرا اس کے متوازی حکم کس بنا پر آیا ہے؟

د ۵، احکام میں وہ کون سی حکمت و علت مضمون ہے جس کی بنا پر وہ مادی اور روحانی فوائد کو تقویت پہنچاتے ہیں۔

د ۶، اصول و کلیات میں کیا روح کار فرما ہو، اور کس قسم کے مزاج کا وہ پتہ دیتے ہیں؟

(۷) جزوی قوانین کس روح کو منظر ہیں؟ اور ان میں معاشرتی اور روحی حالت

کا کس قدر اثر ہے؟

(۸) کن احکام میں اس کی روح اور قالب دونوں مقصود ہیں، اور کن میں صرف

روح مقصود ہے، قالب مقصود نہیں ہے؟

ادامہ ذابحہ میں قرآن حکیم | قرآن حکیم کی روح اور اصول و کلیات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے
کا پہلا اصول عدم حرج جو کہ اس ماخذ قانون نے تشکیل قانون کے مرحلہ میں انسانی طبیعت

و مزاج کے پیش نظر ذیل کے اصول کی رعایت لازمی قرار دی ہے۔

(۱) عدم حرج (۲) قلت تکلیف (۳) تدریج (۴) اور نسخ

عدم حرج

حرج کے معنی "تنگی" ہیں، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے حرج کی تفسیر سنت

کے ساتھ مروی ہے،

مطلب یہ ہے کہ قوانین ایسے ہوں جن میں آسانی اور سہولت ملحوظ رکھی گئی ہو نہ کرتنگی

ایسی دشواری کہ انسان کی برداشت سے باہر ہو، اس سلسلہ کی آیتیں پہلے گزر چکی ہیں، اور

و یخضع عنہم صرھا لا غلل الیٰ کامنت علیہم کا مفہوم ابھی اوپر گزرا ہے،

قلت تکلیف

دوسرا اصول قلت تکلیف ہے | یہ عدم حرج کا لازمی نتیجہ ہے، کیونکہ قوانین میں جس قدر تنگی

اور دشواریاں ہوں گی اسی قدر تکلیف میں زیادتی ہوگی، درج ذیل آیات میں ۳۱

اصول کی طرف اشارہ ہے۔

لہ ملاحظہ ہو تفسیر کشاف ص ۲۹۲ و تفسیر کبیر ج ۶ ص ۱۲۸ و حاشیہ تفسیر کبیر ص ۳۸۰ لہ ملاحظہ ہو "فقہ

کا تاریخی پس منظر" معارف بابت فردوسی صفحہ

لَا يَكِلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا

وُسْعَهَا (۲۴۶)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا

عَنْ شَيْءٍ أَنْ تُبَدَّلَ لَكُمْ تَوَكَّلْ

وَأَنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنْزِلُ

الْقُرْآنَ تُبَدَّلَ لَكُمْ (۵)

اللہ کسی پر اس کی طاقت سے زیادہ

بار نہیں ڈالتا،

اے ایمان والو! اپنی طرف سے نہ کہو کہ

ان چیزوں کے متعلق سوالات نہ کرو اگر

تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں بری لگیں،

اگر قرآن کے نزول کے وقت ان چیزوں کے

متعلق سوال کرو گے تو تم پر ظاہر کر دی جائیگی

(لیکن اس کا نتیجہ خود تمہارا ہی ہے اچھا نہ بُرا)

تدریج

یسرا اصول تدریج ہے | قرآنی احکام ۲۳ سال کی مدت میں حالات و تقاضائے لحاظ سے نازل ہوئے ہیں، ابتدا میں تحمل احکام عقائد و عبادات سے متعلق تھے، اور بعد میں مفصل احکام تمدنی معاملات وغیرہ سے متعلق، قومی اور جماعتی زندگی کی جتنی جیسی تربیت ہوتی گئی اور اس میں تحمل اور انگیز کی جتنی صلاحیت بڑھتی گئی، اسی مناسبت سے غذا اور دوا کی تجویز ہوتی گئی ابتدا میں بچہ کو صرف دودھ پر رکھا گیا، یہ دودھ ایک طرف غذا کا کام دیتا رہا اور دوسری طرف زیادہ ثقیل غذا ہضم کرنے کی صلاحیت پیدا کرتا رہا، درمیان میں وقتاً فوقتاً برداشت کے مطابق دوسری مقویات کا بھی استعمال کرایا جاتا رہتا تاکہ بچہ اس قابل بن گیا کہ وہ غذا کو ہضم کر سکے، پھر غذا کے دینے میں بھی اس کی طبیعت اور مزاج کی پوری رعایت ملحوظ رکھی گئی تھی، یعنی نہ ایک ہی وقت میں ثقیل غذا دی گئی اور نہ انواع و اقسام کی غذا اول کو ایک ہی وقت میں دینے کی کوشش کی گئی، یعنی مجموعی حیثیت سے اوپر و نواہی میں تدریج ترقی کے مدارج طے کر گئے

حتیٰ کہ نماز روزہ وغیرہ ادا اور شراب جوے وغیرہ نوشی میں جو انداز اختیار کیا گیا ہے۔ اور قوت ہضم کے عملی معائنہ کے بعد جن مختلف مدہل سے گذارا گیا، عہد نبوت کی تاریخ کا ادنیٰ طالب علم بھی ان سے واقف ہے۔

یہ طریقہ کار اور یہ تدبیر کی ارتقاء قانون کی دنیا میں یہ ذہنیت پسیدہ کرنا چاہتا ہے کہ دنیا کا کوئی قانون اور کوئی نظام اوپر سے نہیں مسلط کیا جاسکتا ہے، بلکہ اندر سے ابھرتا ہے، اور ہر بن مور سے رس کر نکلتا ہے، اور وہی قانون کامیاب ہوتا ہے جو انسان کی فطرت اور تربیت یافتہ رجحانات سے موافقت کرتا ہے، تکمیلی شریعت کا یہ پہلو بھی کمال حیثیت رکھتا ہے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان الله لم يدع شيئا من	فضیلت و کرامت کی کوئی بات ایسی نہیں
الكرامة والبر الا اعطا	وہی ہے اللہ تعالیٰ نے اس امت کو عطا
هذه الرحمة ومن كرامته	نہ فرمایا ہو، یہ بھی اسی کا فضل و احسان ہے
واحسانه الله لم يوجب	کہ شرائع (احکام) کو اس نے ایک ہی
عليهما الشرائع وفعلة واجبا	و فہ میں نہیں امارا بلکہ یکے
ولكن ادجب عليهم معرفة	بعد دیگرے رفقہ رفقہ واجب
بعد معرفته	کیا۔

اس سے یہ اصول متنبط ہوتا ہے کہ قانون کے اجراء میں تدبیر کی طریقہ کار اختیار کرنا چاہیے اور زیادہ زور تعلیم و تربیت (ذہنی فضا ہمواد کرنے) پر دینا چاہیے، نیز ابتدا مرحلہ میں قوانین کم ہونے چاہئیں کہ آسانی کے ساتھ ان کا علم حاصل کیا جاسکے اور عمل

یادہ دشواری نہ ہو۔ پھر جیسی جیسی فضا ہموار ہوتی جائے، زندگی کے مختلف گوشوں میں
نزعی قوانین کا نفاذ ہوتا رہے۔

منسوخ

تھا اصول نسخ ہے | نسخ کے دو مطلب ہیں (۱)، ایک تو یہ کہ پہلا حکم بالکل ختم کر دیا جائے اور
(۲) دوسرے یہ کہ حالات و تقاضا کے لحاظ سے پہلے حکم میں کسی قسم کی ترمیم کر دیا جائے، یعنی
اگر وہ عام ہے تو اسے خاص بنایا جائے، مطلق ہے تو مقید کر دیا جائے، غرض اس طرح
اس کا استعمال محدود بنا دیا جائے، پہلے کا تعلق ماقبل کی شریعت سے ہے، جیسا کہ درج ذیل
آیت میں اس کی طرف اشارہ ہے۔

(ہمارا مقررہ قانون ہی) کہ ہم اپنا حکم

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا

میں سے جو کچھ منسوخ کر دیتے ہیں یا فراموش

بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا (۲۱)

ہو جانے دیتے ہیں تو اس کی جگہ اس سے

بہتر یا اس جیسا حکم نازل کرتے ہیں۔

محققین مفسرین کی رائے ہے کہ اس آیت میں ماقبل کی شریعت کی منسوخیت کا ذکر

ہے، جیسا کہ ابوبکر جصاصؒ کہتے ہیں،

آیت میں نسخ کا ذکر ہے اس سے

الْمَاذَكَرُ فِيهَا مِنَ النِّسْخِ

مراد سابق انبیاء کی شریعتوں

فَانْهَاهُ الْمُرَادُ بِهِ نِسْخُ شَرَائِعِ

کا نسخ ہے۔

الْأَنْبِيَاءِ الْمَتَقَدِّمِينَ

ابو مسلم اعظمؒ نے متوفی ۳۲۲ھ کی ہی رائے ہے، چنانچہ امام فخر الدین رازیؒ نے

اپنی تفسیر میں قرآن حکیم کی تمام ان باتوں کو ذیل میں جن کو بعضوں نے منسوخ مانا ہے، ابوسلم کا قول
عدم نسخ کے بارے میں نقل کیا ہے اور ان کی بیان کردہ توجیہ کو ذکر کیا ہے جس سے اہم ضا
کار حجان بھی عدم نسخ کی طرف معلوم ہوتا ہے۔

قرآن حکیم میں نسخ کی حیثیت | اور دوسرے کا تعلق شریعت محمدیہ سے ہے، لیکن اس نسخ کی حیثیت
تعبیر و تفسیر کی ہے نہ کہ حقیقی نسخ کی اسی بنا پر فقہانے اس کا تذکرہ بیان کے ضمن میں کیا ہے۔
قرآنی احکام میں نسخ کے سلسلہ میں سلف جو معنی منقول ہیں وہ یہ ہیں،

ہو رفع الظاہر لتخصیص کسی تخصیص، تنقید، شرط یا مانع کی وجہ سے
ادتیضیل او بشرط او مانع ظاہری حمل کو نظر انداز کر دینا عمومی،
فہذا اکثر من السلف یسمیہ نسخاً پرفسلف اسی کا نام نسخ رکھتے ہیں۔

جب قرآنی احکام معاشرتی حالات کی بنا پر ۲۳ سال کی مدت میں بند ریج نازل
ہوئے ہیں تو موقع اور محل کو بہانہ بنا کر کسی حکم کے بالکل ختم کر دینے کا سوال ہی نہیں پیدا
ہوتا ہے، حالات و تقاضا کی مناسبت سے روح اور مقصد کو باقی رکھتے ہوئے توسیع،
تخفیف، تعمیم و تخصیص کی صورت ہی مراد ہو سکتی ہے، اگر ہم اس صورت کو بھی برداشت نہ کر لیں
تیار نہ ہوں تو اسلامی فقہ کی پچاک اور وہ عملی استعداد ختم ہو جاتی ہے، جس نے اس کو ہر دوا
اور ہر زمانہ کے لیے فیصلہ کن حیثیت دی ہے،

حضرت شاہ ولی اللہ نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے،

والثانی ان یکون شئی مظنۃ نسخ کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی مصلحت کی
مصلحت او مفسدۃ فی حکم علیہ رعایت سے یا مفسدہ کے اندیشہ سے کوئی

۱۰ توضیح تویح ص ۳۳ وغیرہ ۳۰ اعلام الموقنین

حسب ذلک تہیاتی زمانہ حکم دیا جائے۔ پھر ایسا زمانہ آجائے کہ
لا یكون فیہ مظنة لہا فیتغیر اس میں یہ مقصود نہ رہ جائے تو وہ
الحکم لہ حکم بدل جائے گا۔

حقیقی نسخ اس کو اس بنا پر نہیں کہتے ہیں کہ مثلاً ایک دور میں معاشرتی حالات کی بنا پر
سی حکم کی عمومیت میں خصوصیت پیدا کر لی گئی، پھر کچھ دنوں بعد قومی زندگی میں سابقہ
حالات پھر ابھر آئے تو لازمی طور سے وہ عمومیت پھر واپس آجائے گی حقیقی نسخ اگر ہوتا
ہیسا کہ ماقبل کی شریعتوں میں ہوا ہے تو دوبارہ واپسی کا سوال ہی نہ پیدا ہوتا، غور سے
دیکھا جائے تو یہ طریقہ کار سماجی زندگی کے لیے نہایت ضروری ہے، اور قانون کو معاشرتی حالات
کے مطابق ڈھالنے میں اس سے بڑی تقویت حاصل ہوتی ہے۔

اس کی مثال امیر طبیب کے اس نسخہ کی سمجھنا چاہیے جس میں وہ نبض کی حرکت، مریض
کی حرارت، مرض اور مزاج کی کیفیت و نوعیت کی بنا پر جزوی تبدیلی کرتا رہتا ہے۔ اور اگر
کبھی سابقہ حالت پھر واپس آجاتی ہے یا کسی اہم مصرت کا دفعیہ مقصود ہوتا ہے تو سابقہ
نگہی ہوئی دوائیں پھر استعمال کرنے لگتا ہے۔ بعینہ اس کا بھی رویہ تجویز کی ہوئی غذا کے بارے
میں ہوتا ہے۔

نسخ سے متنبہ اصول کی تشریح | قرآن حکیم کے مذکورہ طریق کار سے یہ اصول متنبہ ہوتا ہے کہ
وقت نافذہ ارباب علم و نظر کے مشورہ سے وقتی معاشرتی مصالح کے پیش نظر بعض شرعی احکام
میں ترمیم کر سکتی ہے، چنانچہ سلف کے زمانہ میں اس پر عمل درآمد بھی ہوتا رہا ہے۔
حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے "تقریرات" اس بارے میں کافی شہرت رکھتے ہیں۔ وہ

در اصل اس نوع کے "تفردات" نہیں ہیں کہ کسی شخص کی ذاتی رائے و قیاس پر مبنی ہونے کی وجہ سے ان کی اہمیت کم ہو جاتی ہے، بلکہ اسی اصول کے تحت روح اور مقصد کو باقی رکھتے ہوئے قرآنی احکام کو بدلے ہوئے حالات پر منطبق کرنے کی ایک بہترین شکل تھی جو بعد والوں کے لیے دلیل راہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

فقہاء نے قرآن حکیم کے اسی طریق کار سے استحسان، استصلاح، تعدیل، تبدل حکام بہ تبدل زمان وغیرہ اصول اخذ کیے ہیں اور انھیں "ناخذ قانون" کے زمرہ میں شمار کیا ہے۔ فقہ کے ذخیرہ میں ردالمحتار وغیرہ میں بہت سی صورتیں ایسی پائی جاتی ہیں جن میں فقہ مصالح کی بنا پر قوت نافذہ کے اختیارات اتنے وسیع مانے گئے ہیں کہ بعض جائز معاملات بھی وقتی طور پر وہ ممنوع قرار دے سکتی ہے، اور حکم کے نفاذ کو مؤخر کر سکتی ہے، تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے، البتہ یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ فقہائے تمیم و تخصیص وغیرہ کا جو قواعد مقرر کیے ہیں انھیں بالکل یہ نظر انداز کرنے کی صورت میں بے لگام عقل و ہوس کے مغاسد سے بچنے کی کوئی شکل نہیں ہے۔

شان نزول سے خاص واقعات ہیں | قرآنی تصریحات میں موقع محل کی تعیین اور حالات و تقاضا بلکہ حالت کیفیت مراد ہوتی ہے | مناسبت عمومی حیثیت کی و مدنی تقسیم سے معلوم کی جاتی ہے | خصوصی حیثیت سے شان نزول سے معلوم ہوتی ہے، لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ شان نزول کے ضمن میں جو واقعات نقل کیے جاتے ہیں ان سے کوئی خاص واقعہ مراد نہیں ہوتا ہے بلکہ لوگوں کی وہ حالت و کیفیت مقصود ہوتی ہے جو اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے اور جس پر وہ کلام حاوی ہوتا ہے معنی معاشرہ کو جو احوال و مسائل درپیش ہوتے ہیں یہ واقعات انکی نمائندگی اور نشانہ دہی کر کے حالات کو سمجھنے کے لیے مواد کی فراہمی کرتے ہیں۔

یہ نمائندگی اور نشاندہی اسی حد تک معتبر ہے جس حد تک کہ ان کی تائید قرآن حکیم کی ان تصریحات سے ہوتی ہو جن کے بارے میں یہ واقعات منقول ہیں لیکن اگر کہیں ایسا ہو کہ الفاظ و معانی سے جو کچھ مترشح ہوتا ہے یہ واقعات اس کے خلاف کی نشاندہی کریں یا ان کے معتبران لینے میں کسی اصول کلیہ پر زوڑ پڑنے کا اندیشہ ہو تو پھر ان واقعات کی کوئی حیثیت نہ ہوگی۔ بلکہ قرآنی آیات ہی مستقل بالذات ہوں گی، اسی بنا پر محققین مفسرین کی رائے ہے کہ عمل شان نزول وہ ہے جو آیات کے سیاق و سباق اور الفاظ و معانی سے ابھرے اور موقع و محل کی تئیں اور حالات کی مناسبت وہی معتبر ہے جو قرآنی تصریحات سے مترشح ہو، جیسا کہ اس کی تائید علامہ سیوطی کے وسیع ذیل اشارات سے ہوتی ہے۔

”ذکر کثرتی“ نے ”برہان“ میں لکھا ہے کہ صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم کی عام عادت تھی کہ وہ کہتے ہیں فلان آیت فلاں بارے میں نازل ہوئی، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ آیت اس حکم پر مشتمل ہے گویا آیت حکم پر ایک قسم کا استدلال ہے نہ کہ اس واقعہ کا نقل مقصود ہوتا ہو ورنہ یہ واقعہ بعینہ اس آیت کے نزول کا سبب ہوتا ہو..... میں کہتا ہوں کہ اسباب نزول میں یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ آیت اسی زمانہ میں نازل ہوئی ہو جس زمانہ میں واقعہ پیش آیا ہے۔“

آیات قرآنی کو شان نزول دریافت آیات قرآنی سے اسباب نزول دریافت کرنے کی مثال ماہر طبیب کرنے کی ایک مثال سے جوتا جیسی ہے کہ وہ نسخہ دیکھ کر اس مرض کا پتہ لگا لیتا ہے جس کے لیے وہ نسخہ لکھا گیا ہے اور دوائیوں کے خواص و اثرات میں غور کر کے مریض کے مزاج اور کیفیات کا مطالعہ کر لیتا ہے، اور مریض کے زبانی بیان سے مزید تائید کا فائدہ حاصل ہوتا ہو جس کے ذریعہ طبیب اپنی رائے کو تقویت پہنچاتا ہے،

اس انداز سے مطالعہ کرنے میں سب سے بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ اصول و کلیات ابھر کر سامنے آئیں گے جو قرآن حکیم کے مطلوب و مقصود ہیں اور پھر ان کے ذریعہ استدلال و استنباط میں سہولت ہوگی، نیز موقع محل منطبق کرنے کی راہیں ہموار ہوں گی اور شان نزول سے تشریح و تائیدی قاعدہ کے علاوہ نہایت اہم فائدہ یہ ہوگا کہ اس کے ذریعہ حکم کی حکمت و علت کی طرف رہنمائی ہوگی جس سے فکر و نظر میں وسعت اور حکم کو حالات و تقاضا کے مطابق عملی شکل دینے کی صلاحیت پیدا ہوگی۔

<p>حکمت و علت کے دریافت کے لیے پورے نظام پر فکری و عملی نظر درکار ہے</p>	<p>قرآنی مباحث میں حکمت و علت کی بحث نہایت نفیس اور عمیق ہے، اسی کی وجہ سے ماضی و حال کا رشتہ ٹوٹنے نہیں</p>
------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

پایا ہے، اساطین امت نے اس سلسلہ میں بڑا کام کیا ہے اور قرآنی تعلیمات کو انسانی فطرت پر ہم آہنگ ثابت کر کے اس کی دوامی اور ہمہ گیر پوزیشن کو واضح کیا ہے، یہاں بنیادی حیثیت سے صرف یہ بتانا ہے کہ جب تک قرآن حکیم کے فکری و عملی نظام میں گہری نظر نہ ہو اور انسان کی عملی زندگی میں بڑے بڑے اس وقت تک حکمت و علت کے دریافت میں صحیح زاویہ نگاہ نہیں پیدا ہو سکتا ہے، اس بارے میں حسب ذیل چیزیں بالخصوص زیادہ اہم ہیں: دین اور دنیا کا تعلق، موت و حیات کا رشتہ، دنیا و آخرت میں جزاء و جزا کا قانون، تہذیب نفس کے اصول، حقیقی فلاح و بہبود کی راہیں، انسانی فطرت، انفرادی و اجتماعی زندگی کی حدیں، زندگی کے حالات سے متعلق احکام، سلسلہ ہدایت اور اس کا بتدریج ارتقاء، طبی مصلحت و سیاست اور استنباط قوانین کے طریقے وغیرہ، قرآن حکیم کے جزوی احکام کے ذیل میں عرب کے معاشرتی حالات کا جائزہ لینا بھی ضروری ہے۔

لے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی حجتہ اللہ البالغہ بالخصوص زیادہ اہم ہے۔

تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اس وقت کے معاشرہ کا کہا تک محاذ رکھا گیا ہے، نیز یہ کہ کن احکام کے نفاذ کو سر دست موخر کیا جاسکتا ہے؟ اور کن کی روح کو باقی رکھتے ہوئے بدلے ہوئے حالات کے مطابق نیا جامہ تیار ہو سکتا ہے؟

قرآن حکیم میں بہت سے احکام ایسے ہیں جن میں ساتھ ہی ساتھ علت بھی بتا دی گئی ہے، اس سے استدلال و استنباط کے جو طریقے فقہاء نے مقرر کیے ہیں، ان سے واقفیت بھی ضروری ہے، ورنہ حدود و قیود کی رعایت کیے بغیر غلط استدلال کا نتیجہ کہیں سے کہیں پہنچ سکتا ہے۔

اسی طرح قرآن حکیم نے اوامر و نواہی کے سلسلہ میں جو انداز بیان اختیار کیا ہے اور مامورات و منہیات کے رعایت حال درجے اور مراتب قائم کیے ہیں، فقہانے اصولی رنگ دے کر انھیں کافی وسیع بنا دیا ہے،

ان سب بحیثیت ماخذ استفادہ کے لیے نہایت باریک بینی و تہ جہتی کے بغیر جا رہ نہیں ہو۔

(باقی)

الفاروقؓ

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے سوانح حیات، ان کے فتوحات، عواقب و شام، مصر و ایران کی فتح کے مفصل واقعات، حضرت عمرؓ کی سیاست، طرز حکومت، اخلاق، عدل کا تذکرہ اور اسلام کی عملی تعلیم کا شاندار منظر۔ معارف پریس کا یہ دوسرا ایڈیشن ہے جو پہلے ہی ایڈیشن کی طرح نہایت اہتمام سے تیار کرایا گیا ہے۔

(مؤلفہ مولانا شبلی مرحوم)

قیمت (شے)

مینجر

دولتِ مہانہ سنجان (بمبئی)

(۱۹۸۷ء تا ۲۰۲۷ء)

از جناب قاضی، طر سباد کپوری، ڈائری ابلداغ بمبئی

بمبئی سے متصل شمال جانب ضلع تھانہ واقع ہے، یہ مقام اور اس کے ملحق کئی بستیوں تاریخی اعتبار سے بڑی اہمیت رکھتی ہیں اور ان کی عظمت ہمیشہ سے ستم رہی ہے،
(۱) چیمور جو اب بمبئی عظمیٰ کا ایک علاقہ ہے، اور کرلا کے سامنے مشرق کی جانب لوکل ٹریک کا دوسرا اسٹیشن ہے، وہ اب سے ہزاروں سال پہلے بلا چیمور کا مرکز رہ چکا ہے، اور عرب مسلمانوں اور مسلم تاجروں کا بڑا اہم مقام تھا، یہاں پر مسلم نوآبادی کے لیے راجہ ملہار کی طرف سے مسلمان حاکم قاضی مقرر ہوا کرتا تھا، جو ان کے تمام قضیوں کا فیصلہ کرتا تھا، اور یہ سرکاری عدالت کا فیصلہ مانا جاتا تھا،

(۲) سوپارہ جسے آج کل ناراسپارہ کہتے ہیں، ضلع تھانہ کا دوسرا اہم مقام ہے، جو ویسٹرن ریلوے پر شمال کی جانب سورت کے راستہ میں بسبی اور ویرار کے درمیان واقع ہے، اس بستی کی تاریخی اہمیت بہت زیادہ ہے، اور حکومت کی طرف سے حکمرانانہ قدیمہ نے یہاں سے کئی تاریخی چیزیں برآمد کی ہیں، قدیم سوپارہ موجودہ سوپارہ کے چند فرلانگ کے فاصلہ پر کھنڈر اور گھنے باغات کی صورت میں موجود ہے،

(۳) اس کے آگے پال گڑھ اور واپی کے درمیان "سنجان" ہے، یہ بستی بھی ضلع تھانہ

ہی میں ہے، جسے قدیم عرب جغرافیہ نویس، سیاح اور تاجر "سندان" کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ آجکل یہ مولیٰ ساقصبہ ہے، جہاں ایک معمولی بازار ہے اور غیر مسلموں کے ساتھ کچھ مسلمان بھی رہتے ہیں، ایرانی النسل مجوسی بھی یہاں آباد ہیں، اور ان کا بہت بڑا تاریخی نشان ماضی قریب میں بنایا گیا ہے، جو عہد فاروقی میں ان کے ایران سے یہاں آنے اور مرکز بنانے کو ظاہر کرتا ہے، قدیم زمانہ میں یہاں کی بندرگاہ سے عرب ممالک کو چاول، شہد، ساگون، بید، کپڑا، بانس، جوتے، آم، کیلے وغیرہ بڑی مقدار میں جایا کرتے تھے، آج بھی یہ علاقہ چاول، دھان اور شہد کے لیے مشہور ہے، اور یہ چیزیں خاص طور سے زیادہ مقدار میں پیدا ہوتی ہیں، اور باہر جاتی ہیں،

اسی سنجان (سندان)، ضلع تھانہ میں (۱۹۸۰ء سے ۲۰۲۰ء تک) ایک عرب مسلمان فضل بن مہان مولیٰ بنی سامہ نے خود مختار ریاست کی بنیاد ڈالی تھی، اور اس قلیل مدت میں اس کے تین حکمران فضل بن مہان بانی ریاست اور اس کے بیٹے محمد بن فضل اور مہان بن فضل بالترتیب حکمران ہوئے ہیں، اس ریاست کو ہم "دولت مابانیہ" سے تعبیر کرتے ہیں اور اسے ہندوستان میں مسلم حکمرانی کی خشت اول قرار دیا جاسکتا ہے۔

تجربہ ہے کہ دولت مابانیہ سندان کا تذکرہ صرف مشہور مورخ بلاؤرس نے "مورخ البلدان" کے باب فتوح السند کے آخر میں بہت مختصر طور پر کیا ہے، اور کسی عربی یا ہندی مورخ نے اس کا کوئی ذکر صریح طور پر نہیں کیا، مگر دوسرے تاریخی شواہد سے اس ریاست کا پتہ چلتا ہے،

اس مقام میں "دولت مابانیہ سندان" پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے، جو غالباً عربی اور اردو میں پہلی کوشش ہے، اگر کوئی صاحب اس موضوع پر مزید معلومات فراہم

فرمائیں گے تو ہندوستان میں سلم تاریخ کی خدمت ہوگی اور راقم الحروف شکرگزار ہوگا۔

سندان کا محل وقوع | سندان جسے آجکل سنجان کہتے ہیں، بمبئی سے شمال جانب چند میل پر ایک قدیم آبادی ضلع تھانہ میں ہے، اور اس کے آس پاس تانہ (تھانہ) صیموڑ (چمپوڑ)، سو بارہ (سو بارہ) وغیرہ واقع ہیں، جن زمانہ سے ہم بحث کر رہے ہیں، اس زمانہ میں ان تمام مقامات پر گجرات کے راجگان جو دہی رائے کے خاندان سے تھے، حکومت کرتے تھے، اور ان کے گماشتے اور عمال ان مقامات میں رہا کرتے تھے، یہ حکمران خاندان عربوں سے بڑی محبت کرتا تھا، اور ان کے بارے میں رعایا اور حکمران دونوں بڑی خوش عقیدگی کا اظہار کرتے تھے۔

چنانچہ سلیمان تاجر (موجود ۲۳۷ھ) جو ہندوستان اور چین کا سب سے قدیم عرب سیاح ہے، اس نے اپنے سفر نامہ میں لکھا ہے۔

فاما بلہر اہل افانہ اشرف	یہ لہر (دہی رائے) ہندوستان کے راجوں
الہند، وہم لہ مقربا لشر	میں سب سے شریف ہو، اور تمام راجے ہمارے
وملوکھم یعمرون رباملاک	اس کی شرافت، عظمت کے معترف ہیں، اس
احدہم خمیسین سنہ و نزاع	خاندان کے راجوں کی عمریں زیادہ ہوتی
اہل مملکتہ بلہر انما یطول	ہیں، بااوقات ایک راجا پچاس سال
مداتہ ملوکھم واعماہم	حکومت کرتا ہو، اس حکومت کے لوگوں کا
فی الملاک لمحبتہم العرب	خیال ہے کہ ان کے راجوں کی عمریں اور
ولیس فی الملوک اشد حبا	انکی حکومتیں ایسے طویل ہوتی ہیں کہ وہ
للعرب منہ، وکان لک اہل	عربوں سے محبت کرتے ہیں، ہندوستان

ملکۃ وبلہ اسم لکل
 ملک منہم ککسری وغیرہ
 ولس باسمہ لازم، و ملک
 بلہ الارضہ ساحل البحر
 وہی بلاد تدعی الکماکم
 متصلۃ علی الارض الی
 کے راجوں میں بلہ اسے زیادہ کوئی راجہ عربوں
 سے محبت نہیں رکھتا، اس طرح اس کی رعایا
 بھی عربوں سے شدہ یہ محبت رکھتی ہو، بلہ
 ہر راجہ کا لقب ہوتا ہے کسری وغیرہ کی طرح،
 یہ کسی خاص راجہ کا نام نہیں، راجہ بلہ کی
 مملکت میں ساحلی علاقہ بھی ہے جسے کم کم
 (کوکن) کہتے ہیں، یہ علاقہ چین تک پھیلا ہوا ہے،

ابن رستہ (زمانہ ۲۹۰ھ) نے الاطلاق النفیہ میں لکھا ہے:

وبعدہ ملک من ملوک
 الہند یقال لہ بلہ او معنی
 بلہ انہ ملک ملوک الہند
 وھو فی بلادہ یقال لہ لاکماکم
 اسم ہندی وبلادہ بلاد
 الساج ومنہا یجلب
 دکن کے بعد ہندوستان کے راجوں میں بلہانا
 راجہ ہو بلہا کے معنی ہمارا راجہ کے ہیں، یہ راجہ
 اپنے علاقہ میں رہتا جو جسے کم کم (کوکن) کہتے
 ہیں، یہ ہندی لفظ ہے، اس راجہ کی مملکت میں سا
 جاج اور یہاں سے دوسرے ملکوں میں
 بھیجا جاتا ہے،

ابن رستہ کے بعد عرب جغرافیہ نویس ابن خرداد بہ (متوفی ۳۲۰ھ) نے اپنی کتاب
 المساک والماک میں لکھا ہے،

واعظم ملوک الہند بلہ
 و تفسیرہ ملک الملوک
 ہندوستان کے راجوں میں سب سے بڑا راجہ
 بلہا ہے، جس کے معنی ہمارا راجہ کے ہیں، اس کی انگوٹھی

لہ طریلیان اور طبع لیڈن ۲۰۰ الاطلاق النفیہ طبع لیڈن

ونقش خاتمہ من و ذلک
 راجہ روتی مع انقطاع وینزل
 الکیمہ بلا دالسا ج
 کے نگینہ پر یہ عبارت کھدی ہوئی جو آدمی کسی غرض
 سے تم سے دوستی کرے گا وہ غرض پوری ہونے کے
 بعد اپنی راہ لے گا یہ راجہ ساگون کے علاقہ کم کم
 (کوکن) میں بھی مقام کرتا ہے۔

اس کے بعد مشہور مورخ و سیاح مسعودی جو ۳۰۳ھ میں بلہار کی سلطنت میں آیا تھا
 اور کنہات، چمپور، تانہ، سوپارہ، سندان، بھڑوچ اور دوسرے مقامات میں رہ چکا ہے
 مروج الذهب میں لکھتا ہے،

واعظم ملوک الهند في
 وقتنا هذا البلهه ضامنه
 مانگیر.... فاما البلهه افا
 بين ديار ملکہ و بين البحر
 مسيرة ثمانين فرسخا مستقيمة
 والفرسخ ثمانية اميال ليس
 في ملوک الهند والهند
 من يغز المسلمين في ملكه
 الا البلهه فالاسلام في
 ملكه عزيز، مصون، ولهم
 مساجد مبنية وجوامع
 معمورة بالصلوات للمسلمين
 ہمارے زمانہ میں ہندوستان کا سب سے بڑا
 راجہ بلہار، بلہی راجہ (انگیر) (مستور)
 والا ہے۔ اس کی مسکت اور سمند کے
 درمیان اتنی فرسنگ سندھی کی
 مسافت ہے۔ ایک فرسنگ آٹھ
 میل کا ہوتا ہے۔ ہندوستان کے راجوں
 میں بلہار کے علاوہ کوئی راجہ اپنے ملک میں
 مسلمانوں کو نہ نظم، قوم، نہیں سمجھتا، بلہار
 کے ملک میں اسلام کا احترام اور اسکی
 حفاظت ہے۔ یہاں مسلمانوں کی مسجدیں
 جامع مسجدیں نمازیوں سے معمور رہتی ہیں
 اس خاندان میں ایک ایک راجہ جالیں

ویملاک الملک منهم الاربعین اور پچاس پچاس بلکہ اس سے بھی زیادہ
 سنة، والخمسين سنة فضاءً سال تک حکومت کرتا ہے۔ اہل ملک کا
 واهل مملکتہ یزعمون انہ عام خیال ہے کہ ان کے راجوں کی عمریں
 انما طالت اعمار ملوکهم اس لیے لمبی ہوتی ہیں کہ وہ مسلمانوں کے
 لسنة العدل اکرام المسلمين ساتھ انصاف اور احترام کا معاملہ کرتے
 وهو ملاک یزعمون الجنود ہیں، یہ راجہ مسلمانوں کی طرح پختہ کار کی
 ماله کفعل المسلمين بجنود خزانہ سے فوجیوں کی تنخواہیں ادا کرتا ہے
 وقد عی بلادہ ایضا اس کے علاقہ جات کو بلا دیکر دیکھ کر
 بلاد الکبکر بھی کہتے ہیں،

مسعودی کے ۳۴ سال بعد حضرت می (۳۳۴ھ) نے اپنی کتاب ممالک الممالک
 بن لکھا ہے :

ومن کذبایۃ الی صیور من کھبات سے چھو۔ تک ہنستان کے ایک
 بلاد بلہ بعض ملوک لہند راجہ بلہرا کی مملکت میں ہے، یہ علاقہ کھرات
 وہی بلاد کفہ الا ان ہذا ہے مگر اس کی بستیوں میں مسلمان رہتے
 المدن فیہا المسلمون وراہی ہیں، اور مسلمانوں پر بلہرا کی طرف سے ضرر
 علیہم من قبل بلہرا الاسلام مسلمان حاکم ہوتا ہے، ان بستیوں میں
 وبہا مساجد یجمع فیہا الجماعت مسجدیں ہیں جن میں جموع وجماعت کا قیام
 ومدینۃ بلہرا الی یقیم ہوتا ہے، راجہ بلہرا کا شہر جن میں وہ مستقل

فیہا مانکیرولہ مملکت
عریجنۃ^۱
دہتا ہے مانگیر (منگورو) ہی، اسکی
مملکت بہت لمبی چوڑی ہے۔

اسطرح ہی نے بلاد سندھ اور بلاد ہند کو الگ الگ بیان کیا ہے، اور دونوں ملکوں کے
شہر اور مشہور مقامات کی تفصیل تحریر کی ہے، اور سندھ ان کو "دین الہند" میں شمار کیا ہی چنانچہ
"دین الہند" کی تفصیل کے بعد لکھتا ہے،

وامامدان الہند فخی قامل	اس کے بعد ہندوستان کی ریاستیاں ہیں،
وکنبایۃ و صوبارۃ و مسند ^۲	قامل، کنبائت، صوبارہ، مسند، چیمور،
وصیمور و الملمات و جند ^۳	لمات، جند اور بسند ہندوستان کے
و بسمل ہند ^۴ من مادن ^۵ ہند	شہروں میں ان مقامات کا علم یہی
البلاد التي عرفناھا ^۶	ہو سکا ہے،

ان تمام بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ سندھ ان چند وستان کا ایک اہم مقام تھا، ج
شاہان گجرات کی عملداری میں تھا، ویسہی رائے خاندان کا دار السلطنت مانگیر (سجاول)
تھا، مگر وہ بلا وکم کم کوکن تک حکمرانی کرتے تھے اور کھنڈائت سے چیمور تک کا علاقہ بشہ
تھانہ، صوبارہ، سندھ، وغیرہ ان ہی کے زیر نگین تھا، اور یہاں کے راجہ اور ہند و عوا
عربوں اور مسلمانوں سے بہت انوس تھے، ان کے وجود کو اپنے لیے باعث برکت
تھے، حکومت اور سیاست میں مسلمانوں کی تعلیم اور رعایت کرتے تھے، اور ان کا
نظام مسلمانوں سے ملتا جلتا تھا، اور ان کی حکومت میں مسلمانوں کے مسلمان حکمران
طور پر رکھے جاتے تھے، اور مسلمانوں کو اپنے دینی معاملات میں ہر طرح آزادی تھی، وہ

جلد معاملات میں اسلامی قوانین پر آزادی سے عمل کرتے تھے۔

سند ان کے محل وقوع کی مزید تحقیق و تخصیص کے لیے ہیں ان ہی عرب جغرافیہ نویسوں، سیاحوں اور مورخوں کی کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے جنہوں نے اس کی پوری تفصیل بیان کی ہے، خرداد بن نے سند ان کو بلاد اندیس اور کنہات بھیلان، بھروچ، دہے پج، پالی وغیرہ کو سندھ کے شہروں میں شمار کیا ہے، حالانکہ بعد کے جغرافیہ نویس ان مقامات کو بلاد ہند میں شمار کرتے ہیں، اور تامل سے لیکر جمپور، سوپارہ اور سند ان وغیرہ کو اس میں بتاتے ہیں، اور خود ابن خرداد بن نے الممالک والممالک ہی میں اس سے پہلے ان مقامات کو بلاد ہند میں شمار کیا ہے، چنانچہ ایک مقام سے دوسرے مقام تک کی مسافت کے بیان میں لکھتا ہے۔

ومن مھران الی اوستکین ہران (دریائے سندھ) سے اوستکین

دھی اول ارض الھند تک مھران سے ہندوستان شروع

مسیرۃ اربعۃ ایام ہوتا ہے، چار دن کی مسافت ہے۔

پھر ارض الھند کے شہروں کی مسافت بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے :

ومن کوئی الی سندان ثمانیۃ کوئی سے سند ان تک ۸ فرسنگ ہے

عشر فرسنا وبھاساج وقنا یہاں ساگو ان اور بانس پائے جاتے

ومن سندان الی ملی مسیرۃ ہیں، اور سند ان سے ملی (ملیار)

خمسة ایام تک پانچ دن کی مسافت ہے۔

مسعودی نے بحر فارس کے بعد بحر لاروسی (علاقہ کاشیا وار و گجرات) کا ذکر کرتے ہوئے

لے الممالک والممالک ص ۷۷ قديم جغرافیہ نویس سندھ اور ہند کو دو علمندہ علمندہ ممالک لکھتے ہیں۔
لے الممالک والممالک ص ۷۷

لکھا ہے

وعلیہ بلاد صیمور، و سوبارہ
اس کے ساحل پر چمپور کا علاقہ سوبارہ،
وتانہ و سندان و کنباۃ
تخانہ، سندان اور کنباۃ واقع ہیں،
ثم عجرہ کنڈہ
اس کے بعد بکرہ کنڈہ شروع ہوتا ہے،
مسعودی نے کنباۃ کے جوتوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے،
وفیہا تعل و فیما یلیہا مثل
یہ جوتے کنباۃ اور اس سے متصل شہر
مدینۃ سندان و سوبارہ
مثلاً سندان اور سوبارہ میں تیار کیے جاتے
اعظمی نے بلاد ہند کی مسافت کے ذکر میں لکھا ہے،

من کنباۃ الی سوبارہ
کنباۃ سے سوبارہ تک تقریباً ہم مرحلہ
نحرم مراحل و سوبارہ
سوبارہ سمندر سے نصف فرسخ پر
من البحر علی نصف فرسخ
واقع ہے، اور سوبارہ اور سندان کے
وبین سوبارہ و سندان
درمیان ۵ مرحلہ کی مسافت ہے، سندان
نحوہ مراحل دہی ایضاً علی
بھی سمندر سے نصف فرسخ پر
نصف فرسخ من البحر و بین
واقع ہے، اور چمپور اور سندان کے
صیمور و بین سندان
درمیان ۵ مرحلہ کی مسافت
نحوہ مراحل
ہے،

مقدس بشاری جو ہندوستان کے ساحلی مقامات میں آچکا ہے، اور جس
اپنی کتاب احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم ۳۵۳ میں مرتب کی ہے، اس نے۔

لہم ورج الذہب ۳۵۳ ایضاً ۳۵۳ مسالک الممالک، ۱۵۹

کا شمار صوبہ دہلی میں کیا ہے اور اسے من السند میں کہا ہے۔

مدان الہند قامہل کنباية ہندوستان کے شہروں میں قافلہ کنبايت

سویارہ سندان صیمور، سوپارہ، سندان، چیمور، ملتان،

الملتان چندروی بسملہ، جنبہ اور، بسہ ہیں،

آگے چلکر شہروں کی مسافت بیان کرتے ہوئے تقدسی نے لکھا ہے،

ومن المنصورة الى قاهل منصورہ (سندھ) سے قافلہ (ہندوستانی سر،

۸ مراحل، ثمالی کنبايت ہم مرا تک ۸ مرحلہ، پھر کنبايت تک ۸ مرحلہ، پھر

ثمالی سویارہ مثلہا وہی علی سوپارہ تک ۸ مرحلہ، یہ سمندر سے ایک فرسخ

فرسخ من البحر، ومن سندان کی دوری پر واقع ہے، اور سندان سے

الی صیمور، ۸ مراحل، چیمور تک ۸ مرحلہ کی مسافت ہے،

تقدسی نے صبح الاغشی میں سندان کا ذکر یوں کیا ہے۔

وہی مدینة علی ثلاثة ايام سندان ایک شہر ہے جو تھانہ تین دن کی

من تانہ موقعہا فی القلیع مسافت پر ہے، اس کا محل وقوع اقلیم اور

الاول، قال فی العتانون ہے، طول البلد ۱۰۴ درجہ اور عرض دقتہ

حيث الطول مائة واربع ہے، اور عرض البلد ۹ اور عرض اور عرض

درجہ، وعشر دن دقتہ دقتہ ہے،

والعرض تسع عشرة درجة

وعشر دن دقتہ

لہ احسن التقایم ص ۴۸، م ۲، ایضاً ص ۸۴، م ۳، صبح الاغشی ج ۲ ص ۷۲

ابوالفداء نے تقویم البلدان میں سوپارہ کے بیان میں لکھا ہے،

وبینہا وبین مدینۃ مسند^ن سوپارہ اور سندان کے درمیان ۵۰۰

خمس مراحل کی مسافت ہے،

اور خود سندان کے بیان میں لکھا ہے،

مسندان من سواحل الهند سندان ہندوستان کے ساحل پر تھا:

من بلاد تانہ وقال بعض المستافرن^ن کے شہروں میں ایک شہر ہے، بعض مسافروں

ان ہذا مسند ابوراسند^ن کا کہنا ہے کہ یہاں پر جو شہر ہے اس کا نام

قال بعض المسافرن^ن وسندابو سندان نہیں سنداپور ہے، اور یہ سنداپور

عن تانہ علی نحو ثلاثۃ ایام تھانہ سے تین دن کی دوری پر واقع ہے

وہی علی جون من البحر الخضر^ن اور بحر اخضر کی ایک گھاٹی پر آباد ہے

قال ومسند ابور آخر الجزر^ن سنداپور (سندان اتر کی طرف) گجرات کی

داول الملبار، قال فی القان^ن آخری سرحد ہے، اور یہیں سے مالابار ترقی

وہی علی الساحل قال فی العزیز^ن ہوتا ہے، یہ ساحل شہر ہے، اور اس کے

ومدینۃ مسندان بینہا وبین اور منصورہ کے درمیان ۵۰۰ فرسخ

المصورۃ خمسۃ عشر فرسخ^ن کی مسافت ہے۔

ان تمام تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ سندان کا شہر جمپور، سوپارہ، اور تھانہ کے پاس

ہی ساحل پر واقع ہے،

ایک شبہ کا ازالہ | اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کا تعلق سندھ سے نہیں، بلکہ ہندوستان

سے ہے، اور نالہ سوپار، چمپور، تھانہ اور بستی کی طرح سندھ آن (سنجان) بھی قدیم تاریخی مقام ہے۔ جہاں اس ملک میں سب سے پہلے مسلم ریاست وجود میں آئی مگر برادرانہ خانہ جنگی کی نذر ہو گئی، مگر یہاں ایک شبہ کا ازالہ ضروری ہے، مشہور جغرافیہ نویس یا قوت حموی بغدادی نے معجم البلدان میں سندھ آن کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے

انما سندان مدینۃ فی	سندھ آن نہ کہ پاس، ایک شہر ہے۔ اس کے
ملاحقۃ السند، بینہا و بین	اور دیکل ومنصورہ کے درمیان ۱۰۰ میل کا
الدائیل والمنصورۃ عشر	فاصلہ ہے، اور سندھ آن اور سندھ کے
مراحل.... و بینہا و بین لہجو	درمیان نصف فرسخ کی مسافت ہے
مخولصف فرسخ و بینہا و بین	اور اس کے اور چمپور کے مابین تقریباً
صمور، نحو خمس عشرۃ مرحلۃ	۱۵ میل کی مسافت ہے،

یا قوت حموی نے چمپور اور سندھ آن کی درمیانی مسافت ۵۰ میل بتائی جبکہ دوسرے مورخ اور جغرافیہ نویس صرف پانچ میل بتاتے ہیں، دوسرے یہ کہ اس نے نصر کے حوالہ سے "نصبہ بلاد الہند" (بلاد ہند کا دار الحکومت) بتانے کے بعد اسے تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے اور سندھ آن کو وہ حیثیت نہیں دی ہے جو دار السلطنت کی ہونی چاہیے، وہ لکھتا ہے کہ معلوم نہیں نصر نے اسے بلاد ہند کا دار السلطنت کہہ کر کیا مراد لی ہے، کیونکہ نصبہ عرف عام میں صوبہ یا علاقہ کا سب سے بڑا مقام ہوتا ہے، اور ہندوستان میں سندھ آن نامی کوئی ایسا شہر معلوم نہیں ہے، جو نصبہ کے مانند ہو، اور جس کو سندھ آن کہتے ہیں وہ

لہ توصف صفتہ ما الیستحق اس کی حیثیت وہ نہیں بیان کی گئی ہے۔

ان تكون قصبۃ الهند ، جس اس کا ہندوستان کا دار السلطنت ہوا معلوم

سند ان کے ”قصبۃ بلاد الهند“ کہنے پر یا قوت حموی جیسے ماہر جغرافیہ کا حیرت کرنا بجائے خود حیرت و استعجاب کی بات ہے، اس کی وجہ یا تو یہ ہو سکتی ہے کہ یا قوت کے نزدیک ”دولت مابانیہ“ کی کوئی حیثیت نہ رہی ہو، اور وہ اسے ہنگامی غلبہ سمجھتا ہو، یا پھر اسے سند ان میں اس ریاست کے قیام کی خبر نہ ہو جو بعید معلوم ہوتا ہے، کیونکہ بلا ذریعہ کی کتاب فتوح البلدان سے اس نے معجم البلدان میں جگہ جگہ مدولی ہے، اور اس کی عبارتیں نقل کی ہیں، اور اسی کتاب میں باب فتوح اند کے آخرین دولت مابانیہ کے قیام اور عروج و زوال کے حالات درج کیے ہیں۔
سند ان کی مرکزیت | اس لیے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ سند ان کی اہمیت و مرکزیت کو بھی عرب سیاحوں اور جغرافیہ نویسوں کی زبانی بیان کر دی جائے تاکہ معلوم ہو جائے، کہ یہ مقام بھی تنہا، سو پادہ اور چمپور کی طرح اپنے زمانہ میں صنعت و حرفت اور تجارت کا مرکز تھا، اور یہاں سے عرب ممالک کی تجارت قائم تھی، اور عرب و ہند کے لوگ ایک دوسرے کے حالات سے اچھی طرح باخبر تھے۔

ابو زید سیرانی (موجود ۲۶۳ھ) نے اپنے سفر نامہ میں مملکت بلہار کے کچھ حالات جس میں سند ان بھی شامل ہے، لکھ کر لکھا ہے۔

ولقد اخبرنا بهذا من نھم
وهو اليوم متعارف بین الناس
اذ كانت هذه البلاد من
الهند تقرب من بلاد العرب
ہیں ان واقعات کو ایسے شخص نے سنایا ہو
جسے ہم جھوٹا نہیں کہہ سکتے، شخص آج کل لوگوں
میں متعارف ہو رہا ہے، مسعودی جیسے مؤرخ اذ
نیز ہندوستان کے یہ شہر عرب کے شہروں سے قریب ہیں،

جن طرح اس زمانہ میں مسلمان تاجروں ممالک سے یہاں آتے تھے، اسی طرح یہاں کے
تاجروں سیرات وغیرہ آتے جاتے تھے، ابو زید سیراتی نے ہندوؤں کے الگ الگ کھانے کے
ل میں لکھا ہے۔

فاذ اور دوا سیرات فدا تھا	جب ہندو تاجروں آتے ہیں اور کوئی بڑا
وجہ من وجہ البتار وکانوا	مسلمان تاجروں کی دعوت کرتے تھے تو ان
مائتہ انفس اود و تھا اود فو تھا	سینکڑوں ہندوؤں کے لیے اسے ہر
احتاج ان یضع بین ید ید	آدمی کے سامنے ٹٹٹ رکھنا پڑتا ہے
کل جل منہ لکھتہ مایا کلا	جن میں ہر ایک کے کھانے کی چیزیں الگ
رہیٹا رکھ فیہ سواک	الگ موجود ہوتی ہیں۔

ان کی تجارتی اور صنعتی اہمیت | یہ تو مملکت بھرا کے عام حالات اور عربوں اور ہندوؤں کے تعلقات
بشعلی بیانات تھے، پھر سندھ آن کے بارے میں ان ہی جغرافیہ نویسوں اور سیاحوں نے تصریح
ہے کہ وہ بہت بڑا تجارتی مرکز تھا، اور یہاں سے دور دور تجارتی قافلے برسی اور بحری راستوں
آتے جاتے تھے، اور اس کی بندرگاہ تجارتی سائٹوں سے پتی رہتی تھی، ابو الفدا کا بیان ہے:

وملا ینتہ سندان مجمع الطرف	سندھ ان شہر مختلف سمت کے راستوں کا
قال وسندان بلاد الفسط	مرکز ہے، اور یہ قسطنطنیہ اور بیہ
والقنا والخیزران، وہی اجل	کاویس ہے، اور سندھ پر ان اطراف کی
فرضہ علی البحر	سب سے بڑی بندرگاہ ہے،

سندھ ان صرف تجارتی مرکز نہیں بلکہ صنعتی مقام بھی تھا اور یہاں بہت عمدہ جوتے تیار

ہوتے تھے، جو کنبات اور منصورہ سے اللغال الکنبانیہ (کنبات کے جوئے) کے نام سے عرب
ملاک جاتے تھے، اسی طرح یہاں ہر قسم کے عمدہ عمدہ کپڑے تیار ہوتے تھے، اور زیادہ مقدار
میں باہر جاتے تھے، اور دنیا کے مشہور اور بہترین کپڑوں کا مقابلہ کرتے تھے،
مسعودی کنبات کے ذکر میں لکھتا ہے،

وهي المدينة التي تضاف إليها
الغلال الكنبانية الواحدة.
وفيهما تعمل وفيها يليها مثل
مدينة سندان وسوبارة
مقدسي بشاری نے حسن التقاسم میں لکھا ہے،

و بحبل.... ومن سندان الارض
الكثير وثياب، ويعمل بسائر
القلبيد من البسط وما يجري
مجرها ما يعمل بقهستان
خراسان وبحبل منه نار جبل
كثير، وثياب حسنة ومن
المنصورة اللغال الكنبانية
النفيسة
سندان سے بجا دی مقدار میں چاول اور
کپڑے باہر بھیجے جاتے ہیں، فرش کی قسم کے
کپڑے پورے علاقے میں بنائے جاتے ہیں،
جیسے خراسان کے علاقہ قستان میں بنتے ہیں،
اور سندان سے بڑی تہاؤں میں ناچیل
اور بہترین کپڑے باہر بھیجے جاتے ہیں اور
اور منصورہ سے کنباتی نفیس جوئے
باہر جاتے ہیں،

سندان میں چاول، شہد، جاجیل، کیلے، آم، مرچ، ساگو، ان، بیہ اور بانس، بکثرت

لے مروج الذہب ۱۰۰ حسن التقاسم ص ۸۸

ہوتا تھا اور عرب ممالک میں بڑی مقدس اور بھیجا جاتا تھا، اس کی سربسے پہلی مثال ہمیں خود سندان کے خود مختار حکمرانوں کے حالات میں ملتی ہے، جیسا کہ بلاذری نے لکھا ہے، اس کے بانی فضل بن مامان نے خلیفہ مامون کے پاس یہاں سے ہاتھی بھیجا،

وبعث الی المامون رحمہ اللہ مامون کے پاس ہاتھی کا تحفہ بھیجا اور

بخیل و کا تبہ خط و کتابت کی،

اور اس حکومت کے تیسرے اور آخری حکمران مامان بن فضل بن مامان خلیفہ متوکل کے اس ساگون کی ایسی لکڑی بھیجی جس کی نظیر نہیں ملتی تھی۔

واہدی الیہ سا جالہ اس نے ساگون کی ایسی لکڑی روانہ کی

یومثلہ عظام و طولاً کہ اس جیسی لکڑی لمبائی چوڑائی میں

(فتوح البلدان ص ۴۳۳، ۴۳۴) دیکھی نہیں گئی۔

ابن خرداد بہ کا بیان ہے

وبھاساج وقنا یہاں پر ساگون اور بانس پایا جاتا ہے،

دوسری جگہ بحری راستہ سے برآمدی اشیاء کے ضمن میں لکھا ہے،

ومن ملی وسندان الفلفل ملی (لمبار) اور سندان مرج کھپائی ہوتی ہے،

ابن النقیۃ ہدانی (ص ۲۹۰) نے کتاب البلدان میں لکھا ہے،

والفلفل من ملی وسندان مرج ملی (لمبار) اور سندان باہر جاتی ہے،

سدان کی زرخیزی اور ازدانی | سندان اور اس کے اطراف کے علاقے نہایت زرخیز اور سرسبز اور شاندار

نہ، وہاں کی کھیتی خوب ہوتی تھی اور ہر طرف ازدانی تھی، یہاں کی پیداوار مقامی ضرورت سے

فاضل کثیر مقدار میں غیر ممالک کو روانہ کی جاتی تھی، چنانچہ اصطخری نے قاضی سنان جمہور اور کنبا کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے،

وہی مدن خصیۃ واسعة
یہ بٹیاں زرخیز و شاداب و وسیع ہیں،
وبھا الناحیل، والموس، والنجہ
یہاں نارجیل، کیکد اور آم پیدا ہوتا ہے
والفالب علی سر و عظم الارز
اور چاول کی کاشت زیادہ ہوتی ہے، یہاں
وبھا عسل کثیر، ولیس بھا غیل^۱
شہد بھی کافی مقدار میں ہوتا ہے، البتہ کھجور
اصطخری ہی کا بیان ہے

ومن قاضی الی کنبا یۃ مفاد
قاضی سے کنبا تک چٹیل میدان
فہد یكون حیثینا من کنبا یۃ
ہیں، پھر کنبا سے چھوڑ کر ہندوستان
الی جمہور قری متصلۃ و
کی مسلسل بٹیاں اور آبادیاں ہیں،
وعمارۃ لاهند

مقدسی بشاری نے احسن التقاسیم میں لکھا ہے،

وفرضۃ سنان ان وجمہور
سنان کی بندرگاہ اور جمہور اور کنبا تک
وکنبا یۃ مدن خصبات
سرسبز و شاداب بٹیاں ہیں، یہاں
رخیصۃ الارسعار، ومدن
اشیا ارزاں ہیں اور یہ بٹیاں چاول اور
الرسا ذاذ، والعسل^۲
شہد کی کان ہیں،

سنان کی بحری تجارت | سنان کی اس ارزانی، سرسبزی، تجارت، صنعت و حرفت اور ہر طرح

تجارتی مرکزیت نے اس عربوں کی بہت بڑی منڈی بنا دیا تھا، اور سیراف، عمان، بحرین وغیرہ

لے ممالک الممالک میں، اس سے احسن التقاسیم میں ہم دم

بڑے بڑے تجارتی جہاز براہ راست سندھ آنے جاتے تھے، بزرگ بن شہر بارہ ناخدا ابراہم ہر دہری نے باب السنہ میں کئی ایسے تاجروں کے حالات لکھے ہیں جو سندھ آنے سے تجارت کرتے تھے، اور یہاں سے جاتے تھے، ایک تاجر کا یہ واقعہ خود اسی کی زبان سے تفصیل سے نقل کیا ہے کہ میں ۳۳۰ھ میں سیراٹ پھوڑ کے لیے جہاز سے چلا، ہمارے جہاز کے ساتھ ہی عبداللہ بن حنیہ اور سبائے جہاز بھی روانہ ہوئے۔

وكانت هذه اللذات مراكب	یہ تینوں جہاز بہت بڑے تھے اور بکری
فی نہایة الکبر ومن المراكب	جہازوں میں مانے ہوئے تھے، ان کے
الموصوفة فی البحر وناخذ	ناخدا مشہور اور نامی گرامی تھے، بحری
مشهورون، لہم قد	مسافروں میں ان کی بڑی آؤ بھگت تھی،
منزلة فی البحر، وفی المراكب	ان جہازوں میں بارہ سو آدمی تاجروں
الف مائتان رجل من التجار	ناخداؤں اور ملازموں وغیرہ اور مختلف
والنواخذة والمبائنة	طباقوں کے تھے، ان میں اس قدر مال
والتجار وغيرهم من صنوف	اور سامان تھا جس کی مقدار معلوم نہیں،
الناس وفيها من الاموال و	ہم ان جہازوں کو لیکر چلے اور گیارہ
الامتعة ما لا يحوت مقداره	دن کے بعد ہم نے پہاڑوں کے آثار
کثرة، فلها سربا احد عشر	اور سرزمین سندھ ان، تھانہ
یوما رأینا اثار الجبال ولوا اثم	اور چھوڑ کی جھلکیاں دیکھیں۔
ارض سندھان ومانہ وجمیوں	

اس کے بعد یہ تینوں تجارتی جہاز سخت طوفان میں گھر گئے، اس کے تمام مسافر اور کل

سامان تجارت سندھ کی نذر ہو گئے، مرث میں آدمی بچ سکے،

اسی طرح بزرگ شہر یار نے چھوٹے ہنرمیں (قاضی) عباس بن ماہان کی زبانی ایک تاجر کا واقعہ نقل کیا ہے، جس کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں۔

ان بعض التجار اخبار کا عن نفسه
ایک تاجر نے خود مجھ سے بیان کیا ہے کہ اس نے
انہ جھن مرکبا من سندان
سندھ ان یا چھوٹے کی بندرگاہ سے ایک
او صیمو سالی عمان الشک و سنی
تجارتی جہاز روانہ کیا۔

اس واقعہ کا خلاصہ یہ ہے کہ اس تاجر نے اپنے وکیل کی معرفت اس جہاز میں سامان کی ایک لمبی چوڑی لکڑی روانہ کی اور اس پر اپنا نام اور مارکہ لکھ دیا اور کہا کہ اسے فروخت کر کے عمان سے میرے لیے فلاں فلاں سامان خرید لینا، اس واقعہ کے دو ماہ بعد ایک آدمی نے اس تاجر کو خبر دی کہ سندھ کی کھاڑی میں ایک لمبی چوڑی لکڑی پکڑ آئی ہے جس پر تمہارا نام درج ہے۔ وہ تاجر دوڑا ہوا گیا اور دیکھا تو وہی لکڑی تھی، جو فروخت ہونے کے بعد طوفان کی وجہ سے ساحل عمان سے بہہ کر پھر سندھ کے کنارے پر آ گئی تھی،

بزرگ بن شہر یار نے حسن بن عمرو نامی ایک عرب کی زبانی ہندوؤں کے چھوٹے چھوٹے کاخیم دید واقعہ لکھا ہے، جسے اس تاجر نے قیام سندھ کے زمانہ میں دیکھا تھا، سندھ ان سے متعلق عرب سیاحوں اور تاجروں کی زبانی اس قسم کے بہت سے واقعات ملتے ہیں، جن سے پتہ چلتا ہے کہ یہ جگہ اپنے عروج کے زمانہ میں کس قدر اہم تھی، اور اسے کتنی مرکزیت حاصل تھی،

سندھ وغیرہ میں مسلم ثقافت کی کیفیت | سندھ ان مرث تجارتی اور معاشی منڈی نہ تھی بلکہ یہاں علمی اور دینی چرچا بھی تھا، اور دوسرے ساحلی مقامات کی طرح سندھ بھی مسلمانوں کی اجتماعی اور ثقافتی

زندگی کام کرنا تھا، اور بلہار کے راجے اور ان کی رعایا مسلمانوں کا بڑا لحاظ کرتے تھے، اور ان کو ہر طرح کی آزادی دے رکھی تھی، عربوں اور مسلمانوں سے ان کی محبت کا حال پہلے معلوم ہو چکا ہے، اب بعض ایسے شواہد پیش کیے جاتے ہیں جن سے معلوم ہو گا کہ سندان اور اس کے اس پاس چیمور، سوپا، کنبایت، تھانہ وغیرہ میں مسلمانوں کا دینی اور مذہبی مال کیا تھا،

اس سلسلہ میں سب سے پہلے خود ان ہی کا واقعہ ہے کہ وہاں دولت ماہانہ کے بانی نے ایک جامع مسجد بنوائی تھی جس میں وہ خلیفہ امون کے نام کا خطبہ پڑھتا تھا اور اس کے لیے دعا کرتا تھا، اس کے بعد اس کے دونوں بیٹوں نے اپنے اپنے دور حکومت میں اس کو جاری رکھا اور جب سندان سے اس حکومت کا خاتمہ ہو گیا تو مقامی مہندوؤں اور حکمرانوں نے اس مسجد کو برقرار رکھا، مسلمانوں کو اس کی اجازت دی، وہ اس میں نماز پڑھا کریں اور اپنے خلیفہ کیلئے دعا کیا کریں، بلاذری کا بیان ہے

ودعالة فی مسجد جامع اتخذ فضل بن ماہان نے امون کے لیے اس جامع مسجد

بھا... ثم ان الہند بعد غلبوا میں دعا کرائی ہے اس نے وہاں پر تعمیر کیا تھا

علی سندان فترکوا مسجدھا بعد میں سندان رجب ہند دوں کا غلبہ ہو گیا

للمسلمین یجمعون فیہ ویدعون تو انھوں نے اس مسجد کو مسلمانوں کو دیدیا کر ڈ

للمخليفة (ص ۳۳) اس میں نماز پڑھیں اور اپنے خلیفہ کے لیے

مسعودی نے "بلاذچیمور" یعنی چیمور کے اطراف و جوانب کے مقامات کا حکم دیدہ حال تفصیل سے

لکھا ہے جس سے یہاں کے مسلمانوں کے عام حالات پر اچھی خاصی روشنی پڑتی ہے، اس کا بیان ہے:

ولقد حضرت بلاد صیمور چیمور ہندوستان میں علاقہ لاریں واقع ہو

من بلاد الہند من ارض الایمں جو بلہار کی مملکت کا ایک ٹکڑا ہے جس میں بلاذچیمور میں

مملکۃ البلہار وذلک فی سنة سترہ میں پہنچا، اس وقت چیمور کا حاکم باج

اربع وثلاث مائة والملاک یومئذ
 علی الصیور المعروف بحاج
 (بحاج) وبها من المسلمین
 نحو من عشرة آلاف قاطنین
 بیاسطہ، وسیرافین و عمانین
 و بصرائین، و بغدادیین و غیر
 من سائر الامصار من قد
 تاهل و قطر تلك البلاد و فیہم
 خلق من وجہ التجار مثل موسیٰ
 بن اسحق الصندایوری، و علی
 الہزیمۃ یومئذ ابو سعید معمر
 بن زکریا و تفسیر الہزیمۃ
 یراد بہ راسۃ المسلمین
 یتولھا رجل منهم من رؤسائہم
 تکرن احکامہم مصر و فلت
 الیہ، و معنی قولنا البیاسرۃ
 یراد بہ من ولدا من المسلمین
 بارض الہندیہ و عن ہذا اللقب
 واحدہم بئسہ جمعہم بیاسر
 امی ایک شخص تھا، یہاں تقریباً دس ہزار
 مسلمان آباد ہیں، جن میں بیاسرہ، سیرافی،
 عمانی بصری، بغدادی اور دوسرے اسلامی
 شہروں کے لوگ شامل ہیں، یہ لوگ یہاں
 متاہل ہو کر مستقل آباد ہو گئے ہیں۔
 ان مسلمانوں میں بڑے بڑے تاجروں کا
 بھی ایک گروہ ہے، جیسے موسیٰ بن اسحق
 صندایوری اور جمہور کی ہنرمندی کے عمدہ
 پر آج کل ابوسعیہ معروف بن زکریا
 ہے، ہنرمندی کا مطلب مسلمانوں کی
 سربراہی ہے، اس کی صورت یہ ہو کر ممتاز
 مسلمانوں میں سے ایک آدمی اس عمدہ
 پر مقرر ہوتا ہے اور ان کے تمام دینی مسائل
 اسی سے متعلق ہوتے ہیں، اور بیاسر
 مراد وہ مسلمان ہیں جو ہندوستان
 میں پیدا ہوئے، یہ ان کا لقب ہے
 ایک کو میسر اور زیادہ کو بیاسر
 کہتے ہیں۔

انہ کان بصیر و رجل من اهل سیرا
چیمو میں اہل سیرا سے ایک شخص عباس
یقال لہ العباس بن ماہان و کان
ابن ہان نامی تھا، وہ چیمو میں مسلمانوں کا
عزیز المسلمین بصیر و وجہ لیل
ہنرم (قاضی) تھا اور شہر کے مسلمانوں
و المنصوری الیہ من المسلمین
میں سربراہ اور وہ تھا،

ایک حکایت بھی اس کی زبانی بیان کی ہے،

ومن الرخبار الظریفۃ ما حدثنی بہ
عجیب خبروں میں ایک خبر یہ جو مجھے محمد عباس
العباس بن ماہان هنرم صیور
ابن ہان چیمو کے ہنرم نے بیان کیا ہے۔

یا قوت حموی نے مجھ البلدان میں سدان کے قریبی شہر چیمو کے ذکر میں لکھا ہے

و هو من عمل ملای من ملوکہم یقال لہ
یہ حکم ہزارہ کی حلداری میں جو حکم کا فرج، مگر چیمو
بلکہ کافر ان صیور و کثرتہ (کثرت)
اور کثرت ان شہروں میں ہیں جن میں مسلمان رہتے
من بلاد فیہا مسلمون ولا یلی علیہم
ہیں اور ان کا حکم ہزارہ کی طرح صرف مسلمان ہوتا
قبل بلکہ الاسلام و ہا مسجد جامع
یہاں جامع مسجد بھی جو جس میں مسجد و جامع ہوتی جو
تھانہ کے ذکر میں لکھا ہے۔

واہل هذا الساحل جميعہم کفار
اس ساحلی علاقہ کے تمام باشندے کافر ہیں اور
یعبدون الانداد والمسلمون کثرت
بت پوجتے ہیں اور مسلمان ان کے ساتھ رہتے ہیں،
قابل کے بیان میں لکھا ہے۔

ولاہل قافل مسجد جامع تقام
قافل کے مسلمانوں کی جامع مسجد ہر صبح
فیہ الصلوۃ للمسلمین
مسلمان نماز پڑھتے ہیں۔

ان تصریحات معلوم ہوتا ہے کہ سدان اور اسکے اطراف میں مسلمان ہر طرح کی مطمئن اور پختہ نہایت عمل
کرنے میں پوری طرح آزاد تھے اور اس سلسلہ میں راجہ بلہار کی طرح آسایاں فروزم کی قیادت میں اور یہاں کے عوام بھی مسلمانوں
کا بہت خیال کرتے تھے۔
(باقی)

لہ عجائب اندس ۲۴۲ تفصیل کیلئے دیکھئے ص ۲۴۲ مجمل البلدان ص ۲۴۲، ص ۲۴۳ ایضاً ص ۲۴۳ ایضاً ص ۲۴۳

امام لغت حسن بن محمد الصغانی اللہ ابو

مولانا عبدالحلیم چشتی فاضل دیوبند

(۳)

جیسا کہ اوپر گذر چکا، صفائی کول میں مالک کل حسام الدین اور غلیک کے فرزند کے لائق تھے۔ ۵۹۵ھ میں حج کی ادائیگی اور دوبارہ رسول کی حاضری کا خیال ہوا، فوراً رخت سفر باندھا، عسرت کا یہ حال تھا کہ پاؤں میں جوتے تک نہ تھے، بازار جا کر نیا جوتا خرید اور بغیر اطلاع کیے کول سے روانہ ہو گئے، وادنگی کے عالم میں ایک منزل کی مسافت تو طے کر لی مگر تھک کر چرہ ہو گئے اور یہ اندازہ ہو گیا کہ راستہ پایادہ طے نہیں ہو سکتا، اسی فکر میں تھے کہ غیب سے سامان ہو گیا، آپ کی روانگی کی خبر والی کول کے فرزند کو ہو گئی، وہ گھوڑا دوڑاتا ہوا حاضر خدمت ہوا، صفائی نے دیکھ کر دل میں خیال کیا کہ اگر یہ گھوڑا دیدے تو سفر آسانی طے ہو جائے، لڑکے نے واپس چلنے کی درخواست کی، صفائی نے انکار کر دیا وہ اصرار کرتا رہا، مگر مولانا انکار فرماتے رہے، جب اسے یہ نظرین ہو گیا کہ واپس نہیں جائیں گے تو اس نے عرض کیا، اگر مراجعت کی درخواست قبول نہیں ہوتی تو اس گھوڑے کو قبول فرمائیں، صفائی نے گھوڑے لے لیا اور روانہ ہو گئے، خواجہ نظام الدین اولیا کا بیان ہے

چوں کہ کول عریضت حج کرد، غلین بخیرہ در پائے کرد، چون یک منزل رسید

اندہ شد، دانست کہ پایادہ نتواند رفت، بہدراں اندیشہ بود کہ سپروالی کول سوا شد

ودان بیابہ، تا اور باز گردانہ چوں آنجا آمد، مولانا را نظر بروے افتاد و او دید کہ براسے
سوار شدہ می آید در خاطر کرد کہ اگر ایں اسپ مراد ہد من آسودہ تو انم رفت دریں
فکرت بود کہ سپردالی بیابہ، مولانا را بخت باز گردانیدن بسیار الحاح کرد، مولانا
باز نگشت چوں سپردالی دید کہ البتہ باز نخواہد گشت گفت حالا ایں اسپ کہ
برو سوار آمدہ ام قبول کن، مولانا اسپ بستہ و رواں شد۔^۱

صفائی نے ہندوستان کی پوری مسافت اسی گھوڑے پر طے کی اور سندھ کے
راستہ سے عراق ہوتے ہوئے مکہ معظمہ پہنچے۔

حجاز میں قیام | حجاز ہمیشہ سے علماء و صلیحی کام کر رہا ہے، یہیں صفائی نے شیخ الحرم
ابو الفتوح الکھری سے صحاح ستہ وغیرہ کا سماع کیا اور مدینہ جا کر بیر بھناہ کی پیمائی
کی جیسا کہ اوپر گذر چکا۔

صفائی کا ایک مدت تک یہاں قیام رہا، مگر بیشتر زمانہ حرم کی مجاورت میں
گذرا، مورخ کفوئی کا بیان ہے،

قد اقام بمکة مجاورة صفائی ایک زمانہ تک مکہ معظمہ میں
مدۃ^۲ مجاور رہے ہیں۔

صفائی کا قیام حجاز میں کم و بیش پانچ برس رہا ہے، جس کا بیشتر حصہ حرم بیت اللہ
میں گذرا، اسی لیے وہ اپنی تحریروں کے آغاز اور اختتام پر عموماً ^۳الملتحقی انی حمداً للہ
کے الفاظ لکھتے تھے، ابن ابی حمزہ المتوفی ۹۰۳ھ کا بیان ہے۔

جاور بالحرمین الشریفین آپ نے کئی برس حرمین شریفین کی مجاورت

۱۔ لاحظہ ہوا، الفوائد جلع نوکثور لکھنؤ ۱۳۱۲ھ ص ۴۰۴، الاعلام والاخبار مخطوطہ ٹونک ترجمہ
حسن بن محمد الصفائی

سنین عیدۃ و تسبیح
 بالملقبی الی حرّم اللہ
 کی اور الملقبی الی حرّم اللہ
 کے نام سے موسوم ہوئے۔

صفائیؒ کے حجاز میں اس طویل قیام کا مقصد جہاں مجاورت بیت اللہ اور حج و زیارت کی نعمت سے بار بار سرفراز ہونا تھا وہاں نامور محدثین سے حدیث کا سماع، محاورت عرب و امثال عرب کی تحقیق اور مقامی چیزوں کا مشاہدہ بھی کرنا تھا۔ قیام حجاز ہی کے رماز میں صفائیؒ نے پہلی مرتبہ ارینیہ لکھا اس کا مشاہدہ کیا تھا۔ الباب الزاخر میں لکھتے ہیں،

قال شمس الاسمینۃ وہی
 بنات یشبھا الخطی عریض
 عمارۃ شمس کا بیان ہے کہ ارینیہ
 ایک ایسی گھاٹ ہے جس کے پتے
 چوڑے ہوتے ہیں اور وہ خطی سے
 مشابہ ہوتی ہے، اس کتاب کا مؤلف
 صفائیؒ کہتا ہے، میں نے پہلی مرتبہ
 سن۵۷۵ میں ارینیہ کو حجرۃ النقبہ
 کے پار اور جبل حراء کے درمیان
 دیکھا تھا۔

یہی وجہ ہے کہ صفائیؒ نے ان لغت نویسوں کی جنہیں اہل عرب سے بالمشافہ اخذ لغت کا فخر حاصل ہے، بہت سی ایسی چیزوں میں ان کی تردید کی ہے جن کا تعلق سرزمین
 لے کتاب تاریخ تفرمدن، طبع لیڈن ۱۹۳۶ء ج ۲ ص ۵۵ لے الباب الزاخر، وٹوگر

سنٹرل اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ، لفظ (خلق)، نیز تاج العروس مادہ حق

عرب ہی سے ہے، چنانچہ جوہری نے صحاح میں لفظ اعلیط کے معنی ورق المرخ کے لکھے ہیں،
صنائی اسی کے متعلق لکھتے ہیں کہ جوہری کا یہ بیان صحیح نہیں، سید مرتضیٰ زبیدی تاج العروس میں نقل ہیں،

قال الجوهري الاعليط ورق جوہری نے کہا ہے اعلیط، مرخ درخت،

المرخ قال الصاغاني وهو غدير کے پتوں کو کہتے ہیں، صاغانی نے کہا

سداید لان المرخ لا ورق ہے، جوہری کے یہ معنی لکھنا ٹھیک نہیں،

له وعيد انه سلبه مرخ کے تو پتے ہی نہیں ہوتے، اسکی

وهي تضبان دقاق^۱ ٹہنیاں خشک ہوتی ہیں اور وہ بھی

باریک باریک اور لمبی،

یہی انداز صنائی کا امثال عرب کی تحقیق میں بھی ہے، عرب میں ایک مثل مشہور ہے،

فی کل شجر نارس واستجد ہر درخت میں آگ سے ہم مرخ اور عفا^۲

المرخ والعفاس^۳ دیر بھی درخت ہیں، کو حاصل کر دو (کہو کہ یہ دونوں بچا۔)

یہ ضرب مثل ایسے موقع پر بولی جاتی ہے جہاں کسی چیز کو کسی دوسری چیز پر ترجیح دینی ہوتی ہے،

نیز حقیقی کا اوپر والا حصہ مرخ اور نیچے والا حصہ عقار کے نام سے پکارا جاتا ہے، صنائی اس کے

متعلق اپنا مشاہدہ نقل کرتے ہیں کہ میں نے مرخ کو کہہ کے راستہ میں مقام تہید میں دیکھا تھا، سید

مرتضیٰ زبیدی لکھتے ہیں:

۱۔ ملاحظہ ہو تاج العروس ادوہ (علط) ۲۔ تفصیل اور تحقیق کے لیے ملاحظہ ہو مجمع الامثال لمبید اللی المتوفی ۱۱۵۰ھ

طبع مصر ۱۳۳۰ھ ص ۲۸۱ قہید، سید مرتضیٰ زبیدی نے تاج العروس (دادوہ قد) میں اپنا اثر

انجری کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ قہید، مکہ اور مدینہ کے درمیان پانی کے ایک گھاٹ کا نام ہے،

یہ مقام غار ثور سے آگے ہے، ہجرت کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غار ثور سے آکر یہیں قیام فرمایا

تھا، صنائی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ساتویں صدی ہجری تک یہ مقام متعین تھا، سال

کے تغیرات نے اس کا نام و نشان تک مشاویا ہے۔

قال الصنائی اول دما، رأیت صنائی فرماتے ہیں رخ میں نے پہلی مرتبہ
سنتہ خمس وستمائة بقلاید عشاء میں تہد کے اندر خیمتی ام معبد
عند موضع خیمتی ام معبد رضی اللہ عنہا کے پاس دیکھا تھا، اور

۱۷ ام معبد۔ آپ کا نام مانگے اور کنیت ام معبد ہے، آپ وہی مشہور صحابیہ ہیں جن کے یہاں ہجرت
کے موقع پر رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ غار ثور سے آکر فروکش
ہوئے تھے، ان کا مکان مقام تہد میں تھا، ثنائی کے حسب ذیل شعر میں اسی واقعہ کی طرح
اشارہ ہے

جزی اداء رب الناس خیر جزائہ رفیقین قال خیمتی ام معبد
اللہ تعالیٰ ان دونوں رفیقوں کو جزا خیر دے جنہوں نے ام معبد کے خیموں میں دو پر کوڑا رکھا

رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ام معبد رضی اللہ عنہا کے یہاں رونق افروز ہوئے
تو انھوں نے ایک بکری ذبح کرنے کے لیے پیش کی جو دودھ دیتی تھی، آپ نے اس کے تھن
چھوئے اور فرمایا، اس کو ذبح نہ کرو، ام معبد رضی اللہ عنہا دوسری بکری لے آئیں
اور اسے ذبح کر کے آپ کو اور آپ کے اصحاب کو کھانا کھلایا، ام معبد رضی اللہ عنہا
کا بیان ہے، جس بکری کے تھن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ لگایا تھا، وہ
حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت تک ہمارے پاس رہی، ہم اسے صبح و شام
دوبا کرتے اور اس کا دودھ پیا کرتے تھے،

حضرت ام معبد رضی اللہ عنہا کس سنہ میں شہرت باسلام ہوئیں، اس میں اختلاف ہے،
بروایت محمد بن عمر آپ اسی زمانہ میں سلمان ہجوکی تھیں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت سے مشر

ہوئیں۔ (ملاحظہ ہو طبقات ابن سعد مطبوعہ یورپ ج ۸ ص ۲۱۲)

رضی اللہ عنہا واتخذت منہ
الزناد لما کان بلغنی من قولہم
فی کل شجر ناس واستجد المرخ
والعفار لہ
میں نے اسی کی چھتاق بنائی تھی، کیونکہ
مجھے اہل عرب کی اس مثل فی کل شجر
ناس واستجد المرخ والعفار
کا علم تھا،

یمن میں آمد | حجاز ہی میں ۳۰۰ھ میں غالباً صفائی نے یمن کے مشہور محدث قاضی ابراہیم بن احمد
کا شہرہ سنا، چنانچہ اسی سال حجاز سے یمن آگئے اور وہاں اعاذیت کا سماع کیا، مورخ ذہبی
تاریخ الاسلام میں رقمطراز ہیں:

سمع باليمن من القاضي ابراہیم
بن احمد بن سالم القرظی
یمن میں قاضی ابراہیم بن احمد بن سالم القرظی
سے صفائی نے حدیث کا سماع کیا ہے،

قاضی ابراہیم نہایت بلند پایہ محقق، فقیہ اور محدث تھے، ابن ابی حزمہ المتوفی ۹۱۳ھ
تاریخ تفرعہ میں لکھتے ہیں:

ابو اسحق ابراہیم بن احمد بن عبد اللہ بن محمد
ابن عبد اللہ بن محمد بن سالم
القرظی الفقیہ الشافعی
کان فقیہاً بنبیہا بارعاً محققاً
قواً الفقه علی ابیہ وغیرہ
ابو اسحق ابراہیم بن احمد بن عبد اللہ بن محمد
ابن سالم القرظی الفقیہ الشافعی نہایت
بلند پایہ فقیہ اور محقق تھے، فقہ وغیرہ کی
تحصیل اپنے والد اور دیگر فضلاء سے کی
تھی، عدن کی خطابت ان کے خاندان

لے نیز مجمع الاشبال مولف نجم کرانی طبع طرہان ۱۲۵۵ھ ص ۱۵۴ ملاحظہ ہو تاج العروس اوہ وعلیٰ سید مرتضیٰ زبیدی
تاج العروس میں لکھتے ہیں اول رؤیتہ فی المرخ والعفار بالدرعی وہی قریتہ باليمن سال۱۱۱۰ھ
مرخ اور عفار کو میں نے پہلی مرتبہ ۱۱۱۰ھ میں دیکھا تھا۔ یمن میں ایک بستی ہے، لے فی الاصل ابراہیم
ابن احمد بن ابی سالم الفرعنی، ملاحظہ ہو تاریخ الاسلام مخطوطہ رضا لائبریری رام پور، ترجمہ حسن بن محمد صفائی

..... ولہ توّل خطاۃ عدنان
 بائد ہی ذریتہ ... واطح وفاق
 کانت فی العشرین الاولی من
 فقہ ابراہیم کی حیثیت محض شیخ اور استاد ہی کی نہیں ہے، جیسا کہ علامہ ذہبی کے بیان سے ثابت ہوتا ہے، بلکہ انھیں بھی صفائی سے اخذ و تلمذ کی نسبت حاصل ہے، ابن ابی مخزمہ نے تاریخ تفرع عدنان میں ایک موقع پر اس حیثیت کا ذکر کیا ہے، لکھتے ہیں،

ابو محمد سعد بن مسعود
 المنجوی لم یدکر الجندی
 ولا الخزرجی ما یدل علی
 الا دیب سعد بن سعید
 المنجوی انی تفرع عن وانا
 ذکرته هنا فی ساریت
 فی ثبت شیخ المحدثین فی
 بالدیاء الیمنیۃ عماد الدین
 یحییٰ العامری ما یدل علی
 دخوله الی تفرع عن وذلك
 انه ذکر فیہ ان الادیبین
 سعد بن سعید المنجوی خذ
 ابو محمد سعد بن مسعود المنجوی ان کے
 بارے میں مورخ جندی اور خزرجی دونوں
 نے کوئی ایسی بات بیان نہیں کی جس سے
 سعد بن سعید المنجوی کے تفرع عن میں
 میں آنے کا حال معلوم ہو سکتا، میں نے
 ان کا ذکر یہاں اس لیے کیا ہے کہ میں نے
 اپنے دور کے سنی شیخ الحدیث عماد الدین
 یحییٰ العامری کا ثبت دیکھا ہے جس سے
 ان کی عدنان میں آمد کا پتہ چلتا ہو، اس میں
 مذکور ہو کہ ادیب سعد بن سعید المنجوی
 خطب بنا تہ (مولفہ ابو یحییٰ عبد الرحیم
 ابن محمد بن محمد الفاروقی المتوفی ۳۳۰ھ)

لہ تاریخ تفرع عن ج ۲ ص ۲۷ جس میں محدث اپنے شیوخ حدیث کے مختصر حالات اور اسناد جمع کرتا ہے،

الخطب النبائیة عن القاضی	قاضی ابراہیم بن محمد القرظی سے مدن میں
ابراہیم بن محمد القرظی بعد	پڑھتے تھے جس کی سند انھیں حسن بن محمد
باخذ لا یها عن الحسن بن محمد	الصغانی سے مدن میں حاصل ہوئی تھی
الصغانی بعدن، کن اوحد ^{تہ}	اسی طرح میں نے حافظ عامری کے ثبت
فی ثبت الحفاظ العامری و	میں لکھا ہوا دیکھا ہے اور اس عبارت کے
الظاهر ان قوله بعدن ظر	سیاق سابق سے ظاہر ہے کہ اس میں
لاخذ المنجوى عن القرظی	بعدن لاخذ المنجوى عن القرظی
ولیس هو ظرف للقضاء ^{المتصف}	کا ظرف ہے اور یہ تضا کا ظرف نہیں ہے
به القرظی بدلیل ذکر ذلك	جس سے قرظی متصف ہیں، اس کی دلیل
ایضاً فی اخذ القرظی عن الصغانی	یہ ہے کہ ایسا ہی اخذ القرظی عن الصغانی
فالظاهر ان المنجوى المذكور	میں ہے، جس سے ظاہر ہے کہ منجوی مذکور
دخل عدل عند خروجه	کی مدن میں آمد، صغانی کے کہ اور شام
الى مكة والشافا فاخذ عن	کی طرف نکلنے کے بعد ہوئی ہے اور پھر
القرظی الخطب النبائیة	منجوی نے قرظی سے خطب نبائیہ کی سند لی
ولذلك ذکرته هنا ^{لے}	اسی لیے میں نے ان کا ذکر اس کتاب میں کیا
ان ہی ایام میں صغانی کی کشتی یمن کی حسب ذیل بندہ رگاہوں پر لشکرِ نماز رہی ہے، (۱) کنیہ	
یہ زبید سے متصل بحرین کی ایک بندہ رگاہ ہے، صغانی العباب لراخرین رقمطراز ہیں۔	
الکنیة موسی من مرامی بحر	کنیہ، بحرین کی بندہ رگاہوں میں سے ہے

الین مایلی نہ بید الخجاء ی
من مکہ حرسها الله تعالى
قال الصغانی مولف هذا الکتاب
اسیت بها سنة خمس وستمائة^۱
جوینے مکہ کی راہ آنے والے کے لیے زبیدہ
تصل ہو، صنائی اس کتاب العباب
کا مولف کتاب ہے ۶۰۵ء میں بھی
یہاں آیا ہوں،

(۲) فرسان، یہ بھی جزائر بحر الین میں ایک خوفناک جزیرہ ہے اور غطفان سلیمانی کے مقابل
واقع ہے، صنائی فرماتے ہیں،

فرسان مثال غطفان جزیرۃ
ماہولۃ من جزائر بحر الین
قال الصغانی مولف هذا الکتاب
اسیت بها ایام سنة خمس وستمائة^۲
فرسان بروزن غطفان جزائرین میں سے
ایک خوفناک جزیرہ ہے، صنائی
اس کتاب کا مولف کہتا ہے ۶۰۵ء
میں یہاں آیا ہوں۔

(۳) مراک، یہ بھی عدن سے متصل بحرین میں ایک بنو رگہ ہے، یہاں کئی مرتبہ صنائی
گئے ہیں، یہ مرتضیٰ زبیدی لکھتے ہیں،

مراک کتاب قال الصغافی
هو بالین علی ساحل البحر وفیه
تروفاً السفن علی مرحلة من عدن
مایلی مکة حرسها الله تعالى
دقد اسیت به مراسا و
اول ذلك کان ۶۰۵^۳
مراک بروزن صحاب ہے، صنائی کہتا ہے
یہ مقام کین میں سمندر کے کنارہ واقع ہے
یہاں کشتیاں لنگر انداز ہوتی ہیں، یہ عدن
کے اس علاقے جو کہ عدن سے متصل ہے تقریباً
ایک منزل کی مسافت پر واقع ہے، اس کشتی
سے یہاں بار بار آیا گیا ہوں اور پہلی مرتبہ

۱۔ ۲۔ ۳۔

لہذا خطہ العباب بالزخرف (روڈوگراف) اور کوش (نیر تاج) العروس (ادہ اکس) تہ ایضاً... (فرس) ... (دوس) سے
تہ .. تاج العروس (ادہ (مرک)

(الف) ان ہی ایام میں کچھ دونوں میں صغانی کا قیام محدث محمد بن بطل کے ساتھ بھی رہا ہے، اور ایک نے دوسرے سے استفادہ کیا ہے۔

محدث محمد بن احمد بطل الرکبی، علم و فضل اور زہد و تقویٰ میں یکاؤں عصر تھے، اور اس کمال سے کسب کمال کیا تھا، ابن ابی حزمہ نے تصریح کی ہے کہ ایک نے دوسرے سے کسب فیض کیا ہے، ان کے الفاظ ہیں

واجتمع به الايام الحسن
بن محمد الصغاني فاخذ
كل منهما عن الاخر
بن حسن بن محمد الصغاني اور
محدث ابن بطل کا کچھ عرصہ ساتھ رہا ہے
اور ایک نے دوسرے سے استفادہ کیا ہے

اب، بعض قرائن سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ حج کے قرب کی وجہ سے صغانی یہاں سے مکہ معظمہ واپس چلے گئے اور حج ادا کرنے کے بعد سنتہ میں پھر مین ہوتے ہوئے ہندوستان آئے، اس مرتبہ حجاز سے آتے ہوئے جدہ میں عنبر محبلی کی کھال کی جوتیاں بنوائی تھیں، چنانچہ الباب الزاخر میں فرماتے ہیں،

قال الصغاني مولف هذا الكتاب
سأيت اهل نجد منصرفي
من الحجاز الى اليمن سنة ست
وستمان مئة يخذون احذية
من جلد العنبر فتكون اقوى
وابقى وامتن وارضى ماتخذ
اس کتاب کا مولف صغانی کہتا ہے کہ میں نے
سنتہ میں حجاز سے یمن جاتے وقت اہل نجد
کو دیکھا تھا کہ وہ عنبر محبلی کی کھال کی جوتیاں
استعمال کرتے تھے، اسکی کھال کی جوتیاں
نہایت مضبوط اور بائیدار ہوتی ہیں
میں نے بھی اس کا بنا ہوا جوتا خریدا تھا۔

لے ملاحظہ ہو تاریخ تفرید بن ترجمہ محمد بن احمد بطل الرکبی سے ملاحظہ ہو الباب الزاخر (عنبر) نیز
تاج العروس اور مذکور، مگر تاج العروس میں اختصار ہے۔

ہندوستان میں آمد (۱) سنہ ۱۱۸۵ء میں صنائی ہندوستان واپس تشریف لائے اس سے پہلے جتنے عرصہ یہاں رہے معلوم ہوتا ہے انھیں ملازمت کی وجہ سے سیروسیاحت کا زیادہ موقع نہ مل سکا، اس مرتبہ آپ نے کہیں مستقل قیام نہیں کیا اور غالباً سارا وقت سیرتیا میں گزرا، یہ زمانہ ہندوستان کی سیاحت کے لیے یوں بھی موزوں تھا کہ صنائی علوم میں اب پوری ہمارت حاصل کر چکے تھے، طلبہ کی جماعت سفر و حضر میں آپ کے ساتھ رہتی تھی، اسے پڑھاتے تھے اور سیاحت کرتے تھے، صنائی کو سیر و سیاحت کا بڑا شوق تھا، ابن ابی حمزہ کا بیان ہے

کان جواہر اللبلاب
ملکوں، ملکوں سیر کرتے تھے،

صنائی خود ایک شعر میں فرماتے ہیں،

وکننت اسیر فی الکافح من ملأ
فغرق الدھر افراسی وارسانی

میں دفعتاً ایک بٹا گیا تھ عالم کی سیر کرتا تھا، گردش ڈالنے، تخریر و شمولوں کو مجھ سے جدا کر دیا اور مجھے ایک جگہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تنہا کم سفر کرتے تھے، اور سفر و حضر میں رفقا کی ایک جماعت ساتھ رہتی تھی، یہ وہ جماعت تھی جو صنائی سے کسب کمال کرتی تھی، اس سے انکی قبولیت کا اندازہ ہو سکتا ہے، اور یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ اہل طب انھیں سفر تک میں نہیں چھوڑتے تھے، صنائی نے ہندوستان (دو آبہ گنگا، جہن، سندھ اور پنجاب) کی سیاحت اس طرح کی کہ شاید ہی کوئی جگہ ایسی ہو جہاں سے ان کا گزر نہ ہوا ہو، یہی وجہ ہے کہ جن مقامات کے متعلق کوئی بات کہی ہے وہ حقیقت اور مشاہدہ پر مبنی ہے،

(۲) ابن عبدونے قلیل لغوی کے حوالے سے الحیطین اور ابن عزیر نے دیوان الادب و

میدان العرب میں نقل کیا ہے کہ دکنکھن بروزن سفر جمل ہندوستان کا ایک دریا ہے،

لہذا دکنکھن معلوم ہوتا ہے کہ اہل رنگ نے اسی لفظ کنکھن سے anga سے بنایا ہے، اس لفظ میں چونکہ ایک نوع کا نقل تھا، غالباً اسکے اذکار اور تخمین صوت کی غرض سے اہل عرب نے ابتدا میں دال کا اضافہ کیا ہے،

اس پر بحث کرتے ہوئے صفائی العیاب الزاخریں لکھتے ہیں،

افنی شہقت وغوبت فی الہند	میں ہندوستان اور سندھ کے شرق و مغرب
والسندینفا واربعمین سنتہ	میں تقریباً چالیس برس گھوما پھرا ہوں اور
وشاہدت اکثر انہاء ہا	میں نے یہاں کے بیشتر دیاروں کو دیکھا ہے
وبلغنی اسماء مالہا شاہد	اور جن کو میں نے نہیں دیکھا ہے، انکے نام
متھا وہی تری علی تسعائتہ	کا مجھے علم ہے وہ نوسوسے اور دیاؤ
نھے فلما سرھذا انھم ولما سمع	نہیں ہیں، میں نے دیکھیں نام کی کوئی نہر
بہ غیر ان لھم نہر عظیم	دیکھی ہے اور نہ سنی، سوائے اہل ہند کے
اذا اراد الماء یکون عرضہ	اس بڑے دریا کے کہ جس کا پانی جب بڑھ
فرسحا واذا نقص یکون مثلی عرض	جاتا ہے تو اس کا عرض ایک فرسخ ہو جاتا ہے
د جلتہ فی زیادۃ الماء وكفاس	اور جب گھٹ جاتا ہے تو نہر و جملہ کے عرض
الہند یحجون الیہ من اقطار	سے دو گنا رہ جاتا ہے ہندوستان بھر کے
الہند یتبرکون بہ ویخلقون	کا فراطراف ہند سے بہت ثواب جاتے
عندہ سادسہم ولحاہم	ہیں اور اسے تبرک سمجھ کر بکت حاصل
یسترحون فیہ موتا ہم علی	کرتے ہیں، اس کے کنارے اپنی وادیاں
السراسر جا و تحییص ذنوبہم	اور سرمنڈاتے ہیں اور ننھوتوں پر اپنی میتوں
علی ناعہم من احر قوۃ من	کو رکھ کر دیا برد کرتے ہیں اور ایسا
ماتا ہم یدرون حمیدہ	اس امید پر کرتے ہیں کہ ان کے اس عمل
وسمادۃ فیہ وہو من اشھ	سے ان کے گناہ واصل جاتے ہیں اور

انہار ہم واسمہ کنک ان میں جو لوگ اپنے مردے جلا دیتے ہیں
 العباب الزخرف التاج العروس وہ انکی کھوپریاں اور انکی داکھ لاکر دریاں دالتے
 ادہ (رفص) ہیں یہ انکا مشہور دیا جو اور ہی کا نام لگتا ہو۔

دیل، سندھ کی مشہور بندرگاہ تھی، یہاں کے امرا کے متعلق صفائی کا بیان سننے کے قابل ہے
 فرماتے ہیں،

دیل قصبۃ بلاد دیل بلاد سندھ میں ایک قصبہ
 المسند القی توفاء الیہا السفن جہاں یہ بندرگاہ واقع ہو، یہاں کشتیاں
 قال الصاغانی اہلہا صلحاء لگا رہتا رہتی ہیں، یہاں کے عامل باشندے
 وامراء ہا طحاء قدیما وحدثنا نیک طبیعت ہیں مگر قہیم امراء اور حکام
 یشارس کون قطاع طریق سفن نہیں بلکہ مال کے امراء اور حکام بھی طبیعت ہیں
 البحر ویضربون معہم لہم قزاقان بحری کیٹیا رہ و رسم رکھتے ہیں اور لوٹ
 (تاج العروس ادہ "دیل") کے مال میں اپنا حصہ بھی لیتے ہیں،

حدیثاً کے لفظ سے ثابت ہوتا ہے کہ دیل شمس تک آتا تھا،

لہٰذا فتح سندھ کے اسباب میں ایک بڑا سبب اہل دیل کی یہی بحری قزاقی کی دیرینہ عادت بھی تھی، یہ تاریخ سندھ کا مشہور واقعہ ہے
 کہ یہاں کے بحری قزاقوں نے خلیفہ عبد الملک کے عہد خلافت میں حاجیوں کے جہاز پر ڈاکہ مار کر قیدیوں کو
 بیوہ عورت کا بھی مال لوٹ لیا اور اس نے بے اختیار حجاج کو مدد کے لیے پکارا، جب اس واقعہ کی خبر اس کو
 ہوئی تو وہ غصہ سے بے تاب ہو گیا اور جوش میں آکر کہہ اٹھا کہ "میں آیا"

یہ واقعہ آخر فتح سندھ کی تاریخی یادگار بنا دقتیصلان لکھے ملاحظہ ہو فتوح البلدان از ابو الحسن البلاذری

مطبوعہ مصر ۱۹۳۲ء، نیز چچنامہ مولفہ علی بن حامد الکوفی، مطبع لطیفی، دہلی ۱۹۳۹ء

اسی سیر و سیاحت کا نتیجہ تھا کہ صنائی کو خصوصیت سے ہندوستان کے متعلق اپنی معلومات پر فخر تھا، چنانچہ العبابۃ لآخر میں جہاں کہیں ہندوستان کے متعلق کوئی بات کہی ہے وہ حقیقت پر مبنی ہے، ایک موقع پر رقمطراز ہیں :

قال اللیث رھطۃ رکایا	ام لذت لیث کا بیان ہو کہ رھطۃ
بالھند معربۃ یستقی منها	یہ لفظ معرب ہے اور ہندوستان کے
بالتیران قال الصاغی	ایسے کنودوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے
اما ارض الھند فنا	جن سے پانی بیوں کے ذریعہ کھینچا جاتا ہے،
ابن بجد تھا و طلاع انجد	صنائی کہتا ہے: سرزمین ہند سے تو
ولیت بھا ہذا الرکایا	میں خوب واقف اور اسکی پست و بالا
وانما الد وارب یسمی	زمینوں سے اچھی طرح باخبر ہوں،
بالھند ارضت فضع بعض	ہندوستان میں رہت کنودوں کو نہیں
السفر المستعربین المترددین	کہتے ہیں بلکہ دولاب کا نام ہے اور اسکی
الی تلاك البلاد یقولون	ہندی رہت بولتے ہیں بعض ایسے مسافر
ارضت فقال ارض	نے جو عرب میں باہر سے آکر آباد ہوئے تھے
بالطاء فغیرھا لیس	اور یہاں بھی گھوم پھر گئے انھوں نے یہ
فی کلامهم طاء ولا ینبئ	کلمہ اہل ہند سے سنا تو انھوں نے بھٹکا
مثل خبیر	اور انھوں نے شک و طے بدل لیا کیونکہ
	اہل ہند کے یہاں طاء نہیں ہے، کوئی

صنائی کا بیان ہے کہ

لہ ملاحظہ ہوتا ج العروس مادہ رھط

جن پرانے مورخین سے ہندوستان یا سندھ کے متعلق ان کی کتابوں میں غلط معلومات درج ہو گئی ہیں تو صفائی نے موقعہ بہ موقعہ اس کی تصحیح کر دی ہے، چنانچہ مورخ ابوالحسن البلاذری المتوفی ۲۹۹ھ نے کتاب البلدان میں لکھا ہے کہ بیلیمان ہندوستان یا سندھ میں کوئی مقام ہے، اسی کی طرف سیوت بیلمانیہ منسوب ہیں، صفائی مجمع البحرین میں نظر آ

قال البلاذری فی الکتاب البلاذری نے کتاب البلدان میں لکھا ہے

البلدان بیلیمان بالسند کر بیلیمان، ہندوستان یا سندھ میں

ادالہند والیہ ینسب کوئی جگہ ہو اور اسی کی طرف بیلمانی تواریخ

السیوت البیلمانیہ قال منسوب ہیں، اس کتاب کا مولف صفائی

الصفائی مؤلف ہذا الکتاب کہتا ہو، ہندوستان اور سندھ میں

لا اعرف بالسند ولا بالہند کوئی جگہ ایسی نہیں ہے جو بیلمان کے

موضعاً یقال لہ بیلیمان نام سے مشہور ہو،

یہاں کم و بیش تین برس سیر و سیاحت میں گزارے پھر صفائی حج کے لیے روانہ ہوئے
سندھ میں حج ادا کیا اور مکہ معظمہ سے عدن آ گئے۔ (باقی)

لے ملاحظہ ہو مجمع البحرین، روڈوگراف، سنٹرل اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ کراچی، ادوہ لم معلوم ہوتا ہے یہ مرتضیٰ زبیدی کو مجمع البحرین کا یہ حصہ نہیں ملا تھا، اس لیے تاج العروس میں اس کا ذکر نہیں ہے۔

تاریخ سندھ

اس میں سندھ کا جغرافیہ مسلمانوں کے حملہ سے پیش کے مختصر اور اسلامی فتوحات کے مفصل حالات، خلافت راشدہ کے زمانہ سے لیکر آٹھویں صدی ہجری تک سندھ جن حکومتوں کے تحت رہا، انکی پوری تاریخ اور ان تمام دوروں کے نظام حکومت، علمی، تمدنی حالات اور رفاہ عام کے جو کام انجام پائے ان سب کی پوری تفصیل ہے،

انارکلی

خسرو

از مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ

حضرت سید صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے نومبر ۱۹۳۷ء میں غالباً دلی ریڈیو پر اشیش سے
خسرو پر ایک تقریر کی تھی، اس کا مسودہ اتفاق سے ان کے کاغذات میں مل گیا ہے، ہمارے
علم میں یہ تقریر کہیں نہیں چھپی ہے اور معارف میں تو یقیناً نہیں چھپی ہے، اس لیے اس کو
ایک علمی اور تاریخی یادگار کی حیثیت سے شائع کیا جاتا ہے۔ (د م)

فارسی کے ان ہزاروں شاعروں میں سے جو ہندوستان کی خاک سے پیدا ہوئے، سب سے
زیادہ ممتاز نام خسرو کا ہے، رینسل کے ترک تھے اور دہلی کے کھلاتے ہیں، لیکن ان کی پیدائش
ہمارے ہی صوبہ میں ہوئی تھی، ایبٹ کے ضلع میں مومن آباد عرب پٹانی ایک مقام ہے وہیں
ان کی جنم بھومی ہے، ۱۶۵۱ء ان کی پیدائش کا سال ہے، ۱۷ سال کے بچہ تھے کہ باپ کا سایہ
سر سے اٹھ گیا، اپنے نانا عماد الملک کے گود میں جو بادشاہی فوجی افسروں میں تھے، پل کر جوان ہوئے
ابھی بچپن ہی تھا کہ ان کی شاعری کی زبان کھل گئی اور ان کی یہ زمزمہ پروازی دن پردن آگے
بڑھتی گئی، وہ چودہ برس کے تھے کہ سلطان غیاث الدین بلبن ۱۳۶۶ء میں حکومت کے تخت پر بیٹھا،
اس کے امیروں میں ملک چھوکنلو خاں بڑا علم دوست اور نامور تھا، اس کی مجلس شام و عرا
مصر و روم اور خراسان و ترکستان کے اہل کمال سے بھری رہتی تھی، امیر و دربار تک اس کے

دربار میں ملازم رہے، اسی کی شان میں کہا ہے،

بودیناں آفتاباں دم کر صبح
ہمدی باباد عنبر بو نمود
صبح گنغم کر خورشید ت گجاا
آساں روی ملک چھو نمود

اسی کے دربار میں سلطان غیاث الدین بلبن کے بیٹے بغراخاں سے شناسائی ہوئی، وہ سامانہ کا حاکم تھا جو اب پٹیالہ کی ریاست میں ہے، امیر نے سامانہ کا رخ کیا تو بغراخاں نے بڑی قدر کی اور مصاحب خاص بنایا، ۶۷۱ھ میں لکنؤ (بنگال) کے حاکم طغرل نے جب بناوت کی تو سلطان بلبن بغراخاں کو لیکر خود بنگال گیا اور طغرل کو معزول کر کے بغراخاں کو بنگال کا حاکم بنایا، یہ بسمل ہزار داستان بھی قفس دولت میں بغراخاں کے ساتھ تھا، اور اس طرح دلی کا طوطی کچھ دنوں بنگال کی ترائی میں چمکتا رہا، مگر بنگال کی تراب و ہوا دلی کی روحانی سرسبزی و شادابی کا بدل نہیں ہو سکتی تھی، اس لیے دلی چلے آئے، ان دنوں سلطان کا ہڑا بیٹا سلطان محمد تاقان دلی میں تھا، اس نے ان کی آمد کی خبر سنی تو بلو ابھیجا، اور اپنے دربار میں جو اس کے ذاتی فضل و کمال اور قدر دانی کے سبب دنیا بھر کے اہل کمال کا مجمع تھا، جگہ دی، شہزادہ نے باپ سے ملتان کی حکومت پر اکملتان کی راہ لی، تو اپنے تاج کے اس سب سے قیمتی ہیرے کو بھی ساتھ لے لیا، پانچ برس تک اس کے ساتھ ملتان رہے، شہزادہ کی تعریف میں خوب خوب تصنیف کئے، یہ وہ زمانہ تھا جب خوار سے بغداد تک سارا ملک تاتاریوں کے حلوں سے خون کا سمندر

بن رہا تھا جس میں تاتاری لشکر ادھر سے ادھر تیرتا پھرتا تھا، ہندوستان کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس نے اس سیلاب کو ملتان پر آکر روک دیا، تاتاری لشکر بھاگ کھڑا ہوا، شہزادہ اس گھمسان کے رن میں ظفر کی غماز ادا کر سکا تھا، پانچ سو آدمیوں کے ساتھ ایک تالاب کے کنارے یہ فرض ادا کر رہا تھا کہ دو ہزار تاتاریوں نے یلغار کر کے اس کو شہید کر ڈالا، یہ دردناک حادثہ

سلسلہ میں پیش آیا، شعروجن کا یہ بلبل بھی گرفتار کر کے بلخ بھیجا گیا، امیر نے اس قید کے زمانہ میں اپنے شہید محسن کے ایسے پروردگار شیعہ کے کہ جب وہ ہندوستان پہنچے تو جس نے سنا رو دیا،

واقعہ است یا بلا از آساں آمد پدید آفت است این یاقوت در جہاں آمد پدید
راہ در بنیاد عالم داد سیل فتنہ را رختہ اکا سال در ہندوستان آمد پدید
مجلس یاران پریش شد چو برگ گل باد برگ دیزی گوئی اندر بوستان آمد پدید
بسکہ آپ چشم خلق شد رواں در چارو پنج آبے دیگر اندر مولتاں آمد پدید

دو برس کے بعد رہائی پا کر دلی آئے اور دوبارہ جاکر شہزادہ کا مرثیہ اس سوز و گداز سے پڑھا کہ سب تڑپ گئے، سلطان لہن ایا گرا کہ پھر نہ اٹھا، اس کی جگہ اس کا پوتا بھراٹاں کا بیٹا کیتبا بادشاہ ہوا، امیر اس کو چھوڑ کر خواجہ احسان کے ساتھ جو صوبہ اودھ کا حاکم تھا چلے آئے اور یہاں دو سال رہے، قرآن السعدین میں فرماتے ہیں۔

خانِ جہاں حاکمِ مغل نواز گشت بہ اقطاع اودھ نواز
در آو دم برد ز لطفِ چناں کیست کہ از لطفِ تباہِ عیاں
در اودھ از بخشش اودا دو سال بیچ غم و مالہ بنوا ز مثال

امیر کی ماں ابھی تک زندہ تھیں، ماں کی محبت نے تقاضا کیا تو پھر دلی چلے آئے۔

کیف باد دلی کے تخت پر ٹھیکر عیاشی اور رندی میں پڑ گیا، یہ دیکھ کر اس کے باپ بھراٹاں نے جو بنگال کا حاکم تھا، دلی کا رخ کیا، بیٹے نے اعلانی سے باپ کا مقابلہ کرنا چاہا اور فوج لیکر چل کھڑا ہوا، راہ میں دونوں نے صلح کے پیام بھیجے اور صلح ہو گئی، امیر نے اس واقعہ پر دیکھ پ قصیدہ لکھا،

زہے ملک خوش چوں در سلطان کی شد زہے عہد خوش چوں دو پیاں کی شد

کی قیادت نے امیر سے فرمائش کر کے اس پر پوری مثنوی لکھوائی جس کا نام قرآن السعدین ہے، تین برس کے بعد زمانہ نے پلٹا کھایا، شاہی خاندان کی بے باکوں اور سلطان جلال الدین فیروز خلجی دلی کے تخت پر بیٹھا، سلطان نے امیر کو اپنے مصاحبوں میں داخل کیا، امیر نے سلطان کے فتوحات کو نظم کیا اور تاج الفتح نام رکھا،

جلال الدین خلجی کے بعد ۷۹۷ھ میں علاء الدین خلجی نے جب دلی کے تخت پر قدم رکھا تو اس نے بھی امیر کی قدر کی، امیر نے اس کے فتوحات کی تاریخ خزان الفتح کے نام سے نثر میں لکھی، اسی کے زمانہ میں مثنوی سیلی مجنوں تصنیف کی ۸۰۷ھ میں قطب الدین خلجی نے جلوس کیا تو امیر نے اس کے لیے مثنوی نہ سپہر تصنیف کی، سلطان نے یہ قدر کی کہ ہاتھی برابر تول کر روپیہ شاعر کو انعام دیے، شاعر نے بادشاہ کی زبان سے کہا،

بتاریخ ہجو من اسکند ہے	کنہ ہر کہ آرایش دفترے
ز گنج گرانمایہ بے شمار	دہم بار بیتش : آں پیلبار
مراخو و دریں رہ پر شد دلیل	کہ میدان و زر سیم ترا تو پہل
چو میراث شد پیل زر و داؤم	نہ زیبا است زیں سمل تراؤم
شہا ! گنج بخشا، کرم گسٹرا	معانی شناسا، سخن داؤرا
چنین بخششے کز تو جم یافتم	در ایام پیشینہ کم یافتم

خلجی حکومت کے خاتمہ پر تعلق بادشاہوں کا دور دورہ ہوا، سلطان غیاث الدین تعلق نے بھی امیر کی قدر دانی میں کمی نہ کی، امیر نے اس کے احسانات کا حق یہ ادا کیا کہ اسکے نام پر مثنوی تعلق نامہ لکھی تعلق نے جب بنگال کا سفر کیا تو امیر بھی ساتھ گئے اور کچھ دنوں کے لیے وہیں رہ گئے، اسی اثنا میں امیر کے پیر سلطان ملاولیا، حضرت نظام الدین کی وفات

کی خبر پہنچی، اپنے پیر کے عاشق تھے، جیسے بنا جلدی جلدی دتی پہنچے، اور جو کچھ ذرو مال پاس تھا لٹا کر ماتمی کپڑے پہن خواجہ صاحب کی قبر پر مجاور ہو گئے، آخر چھ مہینے اسی حالت میں گزار کر ۷۳۵ھ میں وفات پائی اور پیر کے پستی جگہ ملی،

کہتے ہیں کہ امیر نے ۹۰ کتابیں تصنیف کیں اور چار لاکھ سے زیادہ اشعار کہے، پانچ دیوان یادگار ہیں، تحفۃ الصغر جس میں ۶۰ برس سے ۱۹ برس تک کا کلام ہے، وسط الحیوة اس میں ۲۰ برس سے ۳۳-۳۴ برس تک کا کلام ہے، عزة الملک میں ۳۴ برس کی عمر ۷۳۵ھ سے ۷۴۱ھ تک کا کلام ہے، بقیۃ نقیہ میں بڑے بچے کا زور ہے، ۷۳۵ھ تک کا کلام ہے، اس میں ۲۵ برس تک کا کلام ہے،

قرآن السعدین ان کی پہلی مثنوی ہے، اس کے بعد نظامی کے پنج گنج کے جواب میں پانچ مثنویاں لکھیں، مطلع الانوار، شیریں خسرو، لیلیٰ مجنوں، آئینہ سکندری اور بہشت بہشت چار اور مثنویاں ہیں، نہ سپہر، ردائے روانی و خضر خاں، تاج الفتح اور تعلق نامہ، نثر میں تصوف میں افضل القوائد، تاریخ میں خزائن الفتح اور علم برائے میں اعجاز خسروی یادگار ہیں،

امیر کا سب سے پہلا اور سب سے آخری کمال جامعیت ہے، یعنی

انچہ خواہاں ہمہ دارند تو تنہا داری،

ان کی اس "جامعیت" کی تشریح مختلف حیثیتوں سے کی جاسکتی ہے،

۱۔ عام طور سے اہل ادب کی دو حیثیتیں ہیں، یعنی ایک نثر نویس اور دوسرے شاعر، شیخ سعدی کی طرح ایسے بالکمال جو نثر و نظم دونوں اقلیمیں زیرِ فن رکھتے ہوں، کم ہی مگر امیر بہ تلم سعدی کی طرح دونوں ملکوتوں پر یکساں چلتا ہے، فرق یہ ہے کہ سعدی نثر میں بھی روانی اور سادگی کے بادشاہ ہیں اور امیر نثر میں صنائع، بدائع اور لفظی تعلقات کے امیر ہیں،

۲۔ شاعر زیادہ تر کسی ایک ہی زبان کے ہوتے ہیں لیکن امیر مسعود و سلطان لاہوری کی طرح کئی زبانوں کے شاعر ہیں، وہ ہندی، فارسی، عربی تین زبانوں پر قوت رکھتے تھے۔
۳۔ شاعری کی تین صنفیں ہیں، مثنوی، قصیدہ اور غزل، عام طور سے فارسی کے شاعر ان میں کسی ایک صنف میں کامل گذرے ہیں، جیسے فروغی و نظامی مثنوی میں، غنائی و انوری قصیدہ میں، اور سعدی و حافظ غزل میں لیکن امیر کی جامعیت یہ ہے کہ وہ کلام کی ان تینوں صنفوں میں ممتاز ہیں،

۴۔ شاعر صرف شاعر ہوتا ہے، مگر ان کی ایک اور جامعیت یہ ہے کہ وہ شاعر بھی ہیں، مورخ بھی ہیں، موسیقی کے ماہر بھی ہیں، صوفی بھی ہیں اور ندیم شاہی بھی،

۵۔ ان کی ایک اور جامعیت بھی ہے، شاعر یا خواص کے کام کا ہوتا ہے، جیسے عرفی و غالب، یا عوام کا ہوتا ہے، جیسے نظیر اکبر آبادی، مگر امیر کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ عوام و خواص دونوں کو گردیدہ کیے ہوئے ہیں، ایک طرف خواص کے لیے ان کا فارسی کلام دوسری طرف عوام کی دلچسپی کے لیے ان کی پسلیاں، کمرسیاں، دوہرے اور گیت ہیں،

۶۔ پھر لوگ یا تو دنیا داروں میں مقبول ہیں یا دینداروں میں لیکن ایسے خوش نصیب شاعر کیا بلکہ انسان کم ہوں گے جن کے لیے تخت شاہی اور مسند فقر دونوں یکساں نظر ہوں ان کی زندگی کا تھوڑا سا حال آپ نے سنا ہے اس سے اندازہ ہو گا کہ ان کی ساٹھ سال کی عمر کمال میں شاید ہی کوئی بد بخت بادشاہ ایسا گذرا ہو جس کو ان کی صحبت کے بغیر چین ملا ہو، دوسری طرف دینداروں میں ان کا یہ حال کہ سلطان الاولیاء حضرت خواجہ نظام الدین نے مرنے کے بعد بھی ان کو اپنے سے ملحدہ کرنا پسند نہ فرمایا،

۷۔ اب میں ان کی جامعیت کا وہ آخری نقطہ بیان کرتا ہوں جس کی وسعت میں ہندوستان

کی ہندو مسلمان دونوں قومیں ساگئی ہیں، یعنی وہی سب سے پہلے شخص ہیں جنہوں نے ہندی اور ایرانی تہذیبوں کو ملا کر ایک نئے ہندوستانی تمدن کا ڈھانچہ تیار کیا، ہندی کو عربی، فارسی، تہذیب کی زبانوں سے ملا کر ایک نئی ہندوئی یا ہندی یا ہندوستانی زبان کو پروان چڑھایا، جواب اردو بن گئی ہے، ہندی اور فارسی شاعری کو ملا کر شاعری کے نئے نئے نمونے تیار کیے جو آدھے ہندو اور آدھے مسلمان ہیں،

یہی رنگ انھوں نے موسیقی میں نمایاں کیا، خالص ہندی راگ اور راگینوں کو ایرانی موسیقی سے ترکیب و یکجہر، سازگری، دین، عشق، موافق، زلیف، قرعہ، سرپردہ، بانو، فردوس، اہم وغیرہ ایسے راگ تیار کیے ہیں جو ہندی اور ایرانی حسن مذاق سے ترکیب و یکجہر بنائے گئے ہیں، جن سے متحدہ ہندوستانی موسیقی نے نیا جنم پایا،

شاعری کے صنف میں فارسی کے پہلو بہ پہلو ہندی گیت اور دوہرے وغیرہ کا دوسرا منظر ہے جس میں ہندوستان کے دو تہذیبوں کے دریاؤں کو جن کے دھارے الگ الگ بہہ رہے تھے ایک نغم پر ملا دیا،

فارسی میں جیسا کہ میں نے پہلے کہا وہ مثنوی، قصیدہ اور غزل تینوں اصناف کے بادشاہ ہیں، خمسہ نظامی کے جواب میں جتنی مثنویاں لکھی گئیں، ان میں سب سے کامیاب خسرو ہی کا پنج گنج ہے، فارسی مثنوی میں رزم اور بزم کی دو مستقل بادشاہتیں ہیں، رزم کے فرزند وافرودوسی ہیں، اور بزم کے نظامی، امیر نے دونوں بادشاہتوں کو ملا کر ایک کر دیا، لیکن اس سلسلہ میں ایک نکتہ ایسا ہے جس کی بنا پر خسرو کی بڑائی تسلیم ہو جاتی ہے، فرودوسی نے جس رزم میں، اور نظامی جس بزم میں کمال پیدا کیا وہ دونوں ان دونوں کی خیالی دنیا ہیں، یعنی انھوں نے اپنے خیال کے ظلمات سے یہ دنیا بنا کر کھڑی کی تھی، اس لیے انھوں نے جس طرح چاہا اپنی خیالی دنیا کو بنالیا، لیکن امیر نے پنج گنج کی خیالی

دنیاؤں کے ساتھ، تاج الفتوح، تلقی نامہ، دول رانی و خضر خاں میں اپنی نہیں خدا کی بنائی ہوئی
دنیا کی تصویر کھینچی ہے، دول رانی گواہ ہے، مگر وہ ایک ایسی ہستی کی تصویر ہے جو امیر کی آنکھوں
کے سامنے تھی، جس میں وہ کمی بیشی نہیں کر سکتے تھے، خود وہی و نظامی کی طرح ماضی کی دھندلی تصویر
دیکھیں، جن میں معصوم کا قلم واقعات کے رد و بدل کا اختیار رکھتا ہے، امیر کی مثنویوں میں سے رزم و
بزم کی ایک ایک تصویر آپ کے سامنے ہے،

ہزار ہوں شد از نامی زین خرویش	ہو ریائے لشکر و رافت و جوش
ہزار ہر برآمد بہر دوسپاہ	رواد و در آمد بہر خورشید و ماہ
علم سر ز عیون بہر ترکشید	سناں چشم سیارہ بہر سرکشید
بیاباں ہمہ بیشہ شیر گشت	جہانے پُر از شیر و شمشیر گشت
ہو ریائے آہن جہاں غرق شد	ہوا پُر ز میخ و زمین پُر ز برق
گرہ ہر گرہ وشت پریکاں زماں	زمرہ ہر زمرہ پشت روئیں تاناں

یہ تو لڑائی کا ہمہ تھا، ذرا بزم کا سماں دیکھیے، مجنوں، بلی کے کہنے سے خطاب کرتا ہے،

ہستم من و تو ہر دو شب گرد	لیکن تو بنالہ و من از درد
چوں باز گذر کنی دروں کوئی	بر خاک درخش ز من نمی روی
ہر خس کہ بر و گداشت گامے	از من برسانیش سلامے
ہر جا کہ نہاد پاے روشن	ز نہاد بہر بوسی از لب من
خواہد چو ترا درون دہلیز	یادش دہی از گدگد نیز
زنجیر خودت نہد چو بر دوش	از گردن من کمں فراموش

یہ تو مثنوی تھی، قصیدوں میں امیر کا کوئی خاص رنگ نہیں، کمال اسماعیل، خاقانی اور

اتوری کی تقلید کرتے ہیں، اور جس کے جواب میں کہتے ہیں اسی کا رنگ بھرتے ہیں، خاتائی کے جواب پر

ہر سو جوانوں کو سلب، ہر سو عروسوں کو تعجب طفلان نہ خفتہ از طرب، دیدہ بہ فردا داشته

ناسق کہ نے ناخوردہ گہ، در عید گہ بہودہ ز سر بر بیا ط سجدہ گہ، دل سوی صبا داشته

داروی معلول است می، بل جان محلول است می خورشید منحل است می در طاس مینا داشته

غزل امیر کی خاص چیز ہے، سعدی نے غزل کو غزل بنایا، اور امیر کی غزل کوئی حقیقت

میں وہ سعدی کی شراب ہے جو امیر کے ہاں دوبارہ کھچکھک اور تیز ہو گئی ہے، غزل کی جان درد،

سوز دگداز، جذبات اور حسن و عشق کے دوسرے کاروبار ہیں، زبان سادہ، طرز ادبے تکلف

بحرین چھوٹی، ترکیب میں انجھاؤ نہیں، خصوصیت کے ساتھ شاعرانہ تلمیح میں صوفیانہ حقیقتوں

کی تعمیر امیر کی غزل کوئی کی مقبولیت کا راز ہے۔

سرے دارم کہ سامان نیست اورا بدول دروے کہ در ماں نیست اورا

فرامش کہ در عمرم روز را ز انک شبے دارم کہ پایاں نیست اورا



اں دوست کہ بود بہر کہ اں شد داں صبر کہ داشتہم نہاں شد

گفتم کہ اسیر گردی اے دل دیدی کہ بہ عاقبت ہماں شد



تو چہ دانی نیا ز مندی چمیت چوں خدایت بہ کس نیاز نہ داد



خسرو است ششپاں دیار و ہر بار قدے گر یہ و پس بر سرافسانہ رو



احسان

غزل

از جناب روش صدیقی

گلشن کی فضا بدل رہی ہے بدست عبا سنبھل رہی ہے
 ٹوٹا ہے طلسم دور و نزدیک منزل مرے ساتھ چل رہی ہے
 وجدان کی چھاؤں تک پہنچ کر انکار کی دھوڑ بھل رہی ہے
 سنگیں، خموشیوں سے ہو کر اک راہِ سخن نکل رہی ہے
 آرایشِ حسن، لمبے لمحے پیراہنِ گل بدل رہی ہے
 لائی ہے پیامِ شوق کسی کا رُک رُک کے نیم چل رہی ہے
 یکساں ہیں حیات کے شرب و زہر اک شمعِ مدام جل رہی ہے
 اسے حسن ازل ہوئی بڑی دیر کیوں عشق کی بات مل رہی ہے

پلکوں سے گرے روشن کچھ آنسو

کیا ہجر کی رات ڈھل رہی ہے

غزل

از جناب اعجاز احمد خان صاحب ہمایونپور

یہی اک جہاں کیا، جہاں اور بھی ہیں زمیں اور بھی، آسماں اور بھی ہیں

جو اک کارواں لٹ گیا بھی تو یہی غم
سہرا گنزد کارواں اور بھی ہیں
وہ جن سے مٹی امید چارہ گری کی
مرے غم پہ وہ شادماں اور بھی ہیں
بلا سے مری بھونکد و آشتیاں کو
جہاں میں مرے آشتیاں اور بھی ہیں
ستم کمیش تنہا فلک ہی نہیں ہے
ستم کے لیے آسماں اور بھی ہیں
شکستِ تنہا سے تھک کر نہ رہا
ابھی راہ میں امتحان اور بھی ہیں
جو اشکوں نے اظہارِ غم کر دیا ہے
تو مجھ سے وہ اب بگناں اور بھی ہیں

ہم اعجاز لکے ہیں، ان کے سبب سے

ہمارے لیے آسماں اور بھی ہیں

غزل

اذ جناب کریم الرضا خان صاحب لیل شاہجہانپور

ہم انکی خوشی کے بندے ہیں ہم عشق کو رسوا کیا کرتے
جب کوئی تنہا تھا ہی نہیں، اظہارِ تمنا کیا کرتے
وہ شوق طلبِ شوق غالب جیٹے تھے بعدِ ظن ر ہے
موسیٰ نے تعاضد کر دیکھا ہم ان سے تعاضد کیا کرتے
ہم کو یہ خوشی ہو ازاں ہم حد سے بھی آگے نہ بڑھے
ہم اس کرم کے سائل تھے ہم عشق کا دعویٰ کیا کرتے
کچھ بھی ہو مالِ درد مگر جب درد ہوا نکاد و تو پھر
ہم چارہ گردوں سے کیا کہتے ہم درد کا شکوہ کیا کرتے
عرفانِ خودی سے بیگانے تھیں سر و انجم میں رہے
جو خاک سوا ہر جائز کے، انلاک پہ قبضہ کیا کرتے

خود ان کی فلک پر مملکت زنجیر ہو جس بن جاتی ہے

ورنہ یہ خرد کے دیوانے اللہ کی پروا کیا کرتے

مطبوعات جدیدہ

مسلم ثقافت ہندوستان میں۔ مرتبہ دولا، عجیبہ سٹاک متوسطہ تقطیع، کاغذ کتابت، طباعت

بہتر صفحات ۱۱۱، مجلد ست گرو پوش، قیمت غلطہ ہر پتہ اور ثقافت اسلامیہ، کتب و دلائل

مسلمانوں نے اپنے ہزار سالہ عہد حکومت میں ہندوستان پر بڑا گہرا اثر ڈالا ہے۔ اس کے علوم و فنون، صنعت و حرفت، تہذیب و ثقافت ہر چیز میں ان کے اثرات نمایاں ہیں۔ مگر آجکل ایک ایک خاص ذہنیت کے ماتحت عہد آہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ کو مسخ کیا جا رہا ہے۔ اس لیے ضرورت تھی کہ ان کی شاندار تاریخ کا محققانہ و منصفانہ جائزہ لیا جائے۔ یہ کتاب اسی نقطہ نظر سے لکھی گئی ہے جس میں یہ دکھایا گیا ہے کہ مسلمانوں نے ہندوستان کی تہذیب پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔ اور اس سے ہندوستانی تہذیب کس قدر بلند ہو گئی۔ کتاب دس ابواب پر مشتمل ہے، شروع میں قدیم ہندوستان کی سیاسی، جغرافیائی، تہذیبی، سماجی، اخلاقی، مذہبی، علمی اور ادبی حالت پر تبصرہ کیا گیا ہے۔ پھر یہ اسلام کی آمد، اس کی بنیادیں، اخلاقی اور ثقافتی تعلیمات، محمد بن قاسم کے ورود، سلطان محمود غزنوی، شہاب الدین غوری اور ظہیر الدین بابر کا ذکر ہے۔ اس باب میں لائق مولف نے ثابت کیا ہے کہ عروج اور سیاحت قدیم زمانے سے ہندوستان آتے رہے ہیں اور محمد بن قاسم کے حملہ سنہ ۷۱۱ء سے پہلے عرب تاجرانہ جہازیں جزیرہ ہند میں آباد ہو چکے تھے۔ اور ان کے ذریعہ اسلام کی تعلیم ہندوستانیوں کے دلوں کو مسخر کر چکی تھی اور محمود غزنوی جس کو آج کل ماہرن اور ڈاکو ثابت کیا جا رہا ہے، ایک پاکیزہ و شریف نیک طینت، روادار، بلند اخلاق اور بہادر بادشاہ تھا، پھر سلاطین ہند کے طرز حکومت، فوجی نظام

صوبہ جاتی نظم و نسق، علم پروری، ان کے عہد کے صوفیہ علماء، اصحابِ سیر، تاریخِ اطبا اور شعراے فارسی زبانِ صوبہ جاتی ہیں، ایک باب میں فنونِ لطیفہ کا ذکر ہے جس میں باغات، تعمیرات، مصوٰی، خطاطی اور موسیقی سے مسلمانوں کی چھپی اور اس میں انکا وجہ دکھایا گیا جو اس میں بعد مسلمانوں کی طرزِ معاشرت، حیوانات کی پرورش مردانہ کھیلوں، مکان و لباس، ساز و سامان اور انواع و اقسام کے کھانوں کی تفصیل ہے، ایک باب مسلمانوں کی رواداری اور ہندوؤں کے ساتھ ان کے حسن سلوک کے لیے مخصوص ہندو ہندوستان کی مختلف زبانوں پر فارسی کے اثرات، فارسی اور اردو کے ہندو شعرا و مصنفین کا ذکر ہے، اس بحث میں اردو کو مسلمانوں کا بہترین ثقافتی تحفہ قرار دیا گیا ہے، نویں باب میں حضرت شاہ ولی اللہ اور خاندانِ ولی الہی کی علمی و تجدد پسندی خدمات، سرسید احمد خاں اور ان کے رنقا کی تعلیمی و اصلاحی کوششوں اور مسلمانوں کی سیاسی بیداری تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے، آخری باب میں مسلمانوں کے حکومت میں عوامی اور پبلک زندگی کی کیفیت و حالت بیان کی گئی ہے جس سے مسلمان سلاطین کی داد و دہش، رعایا پروری اور حسن انتظام کا پتہ چلتا ہے، یہ کتاب کا صرف سرسری خاکہ ہے ورنہ اسکا ہر باب بیش قیمت معلومات پر مشتمل ہے، اور اس کی اصل قدر و قیمت کا اندازہ اور مسلم ثقافت کا پورا نقشہ مطالعہ ہی سے سامنے آسکتا ہے، جو کتاب کا ہر صفحہ مصنف کی محنت، تلاش و تحقیق اور حسن مذاق کا مینہ ہے، اور ان کا نام ہی ان خوبیوں کی پوری ضمانت ہے اور وہ اس کے لیے مبارک باد کے مستحق ہیں، یہ کتاب ہندوستان کی مشترک تہذیب سے تمام چھپی رکھنے والوں خصوصاً کالجوں اور یونیورسٹیوں کے طلبہ اور پروفیسروں کے مطالعہ کے لائق ہے،

سیرت سید احمد شہید - از مولانا ابوالحسن علی ندوی تقطیع کلاں، کاغذ، کتابت و طباعت

عمدہ، صفحات ۹۰، مجلد ۱۰، گر دپوش قیمت ۵۰/-، ناشر خواجہ بک ڈپو، اردو بازار لاہور،

یہ مولانا ابوالحسن علی کی مشہور و مقبول تالیف سیرت سید احمد شہید کے چوتھے ایڈیشن کا پہلا حصہ ہے۔

جس میں حضرت سید صاحب کی ولادت سے بیعت امامت تک کے واقعات اور حالات ہیں۔ سارے
 میں اس کے پہلے ایڈیشنوں پر مفصل تبصرہ ہو چکا ہے، یہ نیا ایڈیشن فاضل مولف کی بعض نئی تحقیقات
 جدیدہ معلومات اور متعدد تاریخی دستاویزوں اور نقوشوں پر مشتمل ہے جس سے کتاب کی اہمیت و افادیت
 میں اور اضافہ ہو گیا ہے، صاحب سوانح کی زندگی سراپا یقین دایان، اخلاص و عمل اور بہت
 وجہاں سے عبارت ہے، اور خود مولف کی شخصیت بھی بڑی پاکیزہ اور پراثر واقع ہوئی ہے، ان
 خصوصیات کے ساتھ مصنف کی ستھری زبان اور شیریں بیانی نے اس میں بڑی حلاوت اور دلآویزی
 پیدا کر دی ہے، توقع ہے کہ یہ ایڈیشن بھی پہلے کی طرح مقبول ہوگا۔

نصرۃ الباری فی
 بیان صحیح البخاری صفحات ۲۴۰، قیمت چار روپے عبدالرؤف رحمانی معرفت تبارک
 بڑھنی بازار، پورٹ رامت گنج، ضلع بستی،

صحیح بخاری حدیث کی کتابوں میں سب سے زیادہ اہم اور اصح الکتاب بعد کتاب اللہ مانی جاتی ہے۔
 اس رسالہ میں جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، اس کی اسی حیثیت کو دلائل سے ثابت کیا گیا ہے،
 اور امام بخاری کے غیر معمولی علم و فضل، بے مثال قوت حافظہ، اخذ حدیث میں اہتمام بخاری کی
 ترتیب و تصنیف میں حزم و احتیاط، اس کی توشیح کے متعلق اکابر محدثین اور ائمہ فن کے اقوال نیز
 اس کی تعلقات، متابعات سنہ امت اور اسی قبیل کی دوسری خصوصیتوں کا ذکر ہے، جن سے اسکا
 اصح الکتاب ہونا ثابت ہوتا ہے، شروع میں مولانا محمد اسماعیل گجرانوالہ کا مقدمہ اور لای مولف کے
 قلم سے اسناد و روایات پر مبسوط تبصرہ بھی ہے، البتہ کہیں کہیں بیان میں مبالغہ ہو گیا ہے، اور انداز
 موجودہ مذاق سے پوری طرح ہم آہنگ نہیں ہے، لیکن رسالہ محنت و ذہنیت کیساتھ لکھا گیا ہے،
 اس زمانہ میں حدیث کے متعلق جو عام افراط و تفریط پیدا ہو گئی ہے اس لحاظ سے اسکا مطالعہ مفید ہوگا،

شعر و ادب - از جناب اختر علی تلمری، تقطیع خود، لاغذ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۲۰۵

مجلد سہ گزشتہ قیمت سے سہ روپے (۱)، دانش محل امین اللہ ولہ پارک لکھنؤ (۲) فروغ اردو

امین آباد پارک لکھنؤ (۳) مکتبہ فکر و ادب نمبر ۱۶۹ گوگرد گنج لکھنؤ۔

یہ مصنف کے آٹھ ادبی اور تنقیدی مضامین کا مجموعہ ہے، وہ ایک دیدہ و دار اہل قلم ہیں، انھوں نے ترقی پرنا، ادب کے بعض غلط نمایندوں نے قدیم سرمایہ شعر و ادب کے متعلق جو غلط فہمیاں پیدا کر دی ہیں ان کا بڑا خوبی سے ازالہ کیا ہے، اور شروع کے تین مضامین اس حیثیت سے بڑے مفید اور قابل قدر ہیں، ان کے مضامین میں تلمری جدت بھی پائی جاتی ہے، اثر کی غرضیہ شاعری پر ان کا مقالہ اس اعتبار سے اہم ہے کہ آخر جیسے بالکمال شاعر کو ہمارے نقاد و تنقید نگار نظر انداز کیے ہوئے ہیں، موازنہ مومن وغالب اور مسدس حالی میں البتہ کچھ غیر متوازن باتیں آگئی ہیں، خصوصاً مسدس حالی کے متعلق ان کی رائے عجیب اور محل نظر ہے مولوی عبدالحق صاحب نے اگر انیس سے حالی کو برتر ثابت کرنے کی کوشش کی ہے تو اس میں غریب حالی کا کیا تصور کرے اس کی سزا اس کو دی جائے، ان فروگزاشتوں سے قطع نظر یہ مجموعہ علمی و ادبی حیثیت کے ابواب ذوق کے پڑھنے کی پزیر ہے،

ازم نامہ انیس - مرتبہ جناب سید مسعود حسن رضوی، ادیب تقطیع خود، لاغذ، کتابت و طباعت بہتر،

صفحات ۲۵۸ قیمت سے سہ روپے کتاب سنگر دین دیال روڈ، لکھنؤ،

انیس مجموعہ کے مشہور کا موضوع کرنا کے رُج فرسا و افحات ہیں، ایسے ان میں رزمیہ شاعری کا بڑا عنصر ہے، پروفیسر مسعود حسن رضوی نے جو انیس پر اچھا لڑائی کی حیثیت رکھتے ہیں، انیس کی رزمیہ شاعری کو مزید سے الگ کر کے رزم نامہ انیس کے نام سے مرتب کیا ہے، انیس نے جس میدان میں بھی قدم رکھا، اس کو کمال تک پہنچا دیا، انکار رزمیہ کلام اس کمال کا نمونہ ہے، اس کو پڑھ کر محسوس ہوتا ہے کہ پڑھنے والا خود میدان جنگ میں کھڑا ہے، کلام انیس کے اعلیٰ معیار ان نظموں میں بھی پوری طرح نمایاں ہیں، اور لائق مرتبہ اس خوش اسلوبی سے اس کو الگ کیا ہے کہ ربط و تسلسل بیان میں کوئی فرق نہیں آئے، پایا ہے، اردو میں رزمیہ شاعری کی بڑی کمی ہے، اس انتخاب سے اس پر ایک مستقل کتاب ہوگئی ہے، کتاب مرتب کر کے فاضل مرتبہ ایک مفید ادبی خدمت انجام دی ہے۔

رضی

سلسلہ تابعین و تبع تابعین

تابعین

اہل کتاب صحابہ و تابعین

اس میں حضرت عمر بن عبد العزیزؓ، حسن بصریؓ، اوس
قرنیؓ، امام زین العابدینؓ، سعید بن مسیبؓ، محمد بن سیر
ابن شہاب زہریؓ، اور قاضی شریح وغیرہ ۹۰۶ کا
تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے سوانح ان کے
علمی، مذہبی، اخلاقی، اور علمی مجاہدات اور کاموں
کی تفصیل ہے مرتبہ شاہ معین الدین احمد ندوی،
طبع دوم صفحات ۶۷۰ و صفحہ قیمت ۷۰

شروع میں عرب کے یہود و نصاریٰ کی قدیم تاریخ اور
ان کے تمدنی و سیاسی اثرات اور ان کی دینی و فلاحی
حالت کی تفصیل اور اس کے بعد حروف تہجی
کے اعتبار سے (۹۳) اہل کتاب صحابہ و تابعین اور
ان کے بعد صحابیات اور تابعات کا ذکرہ قلم بند
کیا گیا ہے مرتبہ مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب دی
صفحات ۲۶۵ صفحہ قیمت : ۱۰۰

تبع تابعین

(حصہ اول)

علم و عمل اور مذہب و اخلاق میں جس طرح صحابہ کرام کے جانشین اور تربیت یافتہ تابعین، یعنی مقلدین
اور صحابہ کرام کے بعد انہی کی زندگی ملت اسلامیہ کے لئے نمونہ عمل بنی، بالکل اسی طرح تابعین کرام کے
جانشین اور ان کے فیض یافتہ تبع تابعین تھے، سیر الصحابہ کے سلسلہ کی تکمیل کے بعد دارالمتنفین تابعین کے
نام سے تابعین کے مقصد گروہ کے حالات کا مرقع پیش کر چکا ہے اب اس نے ان کے بعد کے تقدس آرا
بزرگوں اور ائمہ دین کا مرقع تیار کر لیا ہے، اس کے دو حصے ہیں، پہلے حصہ میں امام عظیم ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ
کے جلیل القدر تلامذہ اور ان کے فقہی مسلک کے داعی و علمبردار امام ابو یوسفؒ، امام محمد شیبانیؒ، امام زفرؒ کے علاوہ امام
وزاعیؒ، ابن جریجؒ، یحییٰ بن آدمؒ اور فضیل بن عیاضؒ وغیرہ کے سوانح اور ان کے علمی، مذہبی، اخلاقی کاموں اور
فقہی اجتہادات کی تفصیل بیان کی گئی ہے، مرتبہ مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب دی حصہ اول صفحات ۷۰۰
قیمت :

مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ کی دو کتابیں

رحمتِ عالم

خطبات مدراس

مولانا سید سلیمان ندوی نے رحمتِ عالم کے نام سیرۃ پر نہایت سلیس اور عام فہم زبان میں ایک اور چھوٹا سا سال لکھا تھا جو بہت مشہور و مقبول ہوا۔ بعض مدارس کے نصابِ تعلیم میں بھی شامل کر لیا گیا۔ اس رسالہ کو مطبعِ معارف نے نہایت اہتمام سے دبا چھاپا ہے۔ یہ رسالہ پاکستان میں مکتبۃ الشرق آرام باغ کراچی سے بھی مل سکتا ہے۔ صفحات: ۱۰۲، قیمت: ۱۰/-

یہ وہی خطبات ہیں جو سید صاحب مرحوم نے ۱۹۲۵ء میں مدراس میں سیرۃ نبوی کے مختلف پہلوؤں پر دیئے تھے، یہ اپنے مطبوعات کی وسعتِ مباحث کی ندرت اور افادہ کے لحاظ سے سیرۃ کی ضخیم کتابوں پر بھاری اور سیرۃ کے مقررین کے لئے بہت کارآمد ہیں۔ دارالمنین نے اس کا نیا ایڈیشن بڑے اہتمام و نفقت سے تیار کر لیا ہے۔ صفحات: ۱۸۲، قیمت: ۱۰/-

(دارالمنین کی نئی کتاب) ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی ایک ایک جھلک

یہ تیموری عہد سے پہلے کے مسلمان حکمرانوں کے دور کی سیاسی، تمدنی، اور معاشرتی تاریخ ہے۔ اس میں اس عہد کے ہندو مسلمان مورخین کی کتابوں اور مضامین کے وہ تمام اقتباسات جمع کروائے گئے ہیں جن سے اس عہد کے سیاسی، اقتصادی، تجارتی، تمدنی اور معاشرتی حالات معلوم ہوتے ہیں۔ پھر مسلمانوں کی تاریخ کے روشن پہلو ہندو مورخوں کی زبان سے اور ہندوؤں کے علمی کارناموں اور مورخوں کے قلم سے نقل کئے گئے ہیں جن کو مربوط طور پر پہلی مرتبہ اردو میں پیش کیا گیا ہے۔

صفحات: ۵۰۶، قیمت: ۱۰/-

مرتبہ سید صباح الدین عبد الرحمن ایم اے علیگ

جسٹریٹ نمبر ۲۱۷۱
 23 APR 1959
 DELHI
 اپریل ۱۹۵۹ء

معارف

مجلس المصنفین کا علمی سہ ماہی

مترجم

شاہ معین الدین احمد مدنی

قیمت آٹھ روپے سالانہ

گفتہ ترکی المصنفین اعظم

(کتابتال)

مجلسِ ادارت

(۱) جناب مولانا عبدالماجد صاحب دریابادی

(۲) جناب ڈاکٹر عبدالستار صاحب صدیقی

(۳) شاہ معین الدین احمد مدنی

(۴) سید صباح الدین عبدالرحمن ایم اے

تاریخ دعوت و غنیمت حصہ دوم

معین

علامہ ابن تیمیہ کے سوانح حیات

اس میں آٹھویں صدی ہجری کے مشہور عالم و مصلح شیخ الاسلام حافظ تقی الدین ابن تیمیہ حرانی کے سوانح حیات، اُن کے صفات و کمالات، اُن کی علمی و تصنیفی خصوصیات، ان کا تجزیہ و اصلاحی کام اور مقام اور اُن کی اہم تصنیفات، الجواب الصحیح منہاج السنۃ فی نقص کلام الشیخہ والقدریہ کا مفصل تعارف اور اُن کے ممتاز تلامذہ اور متبیین حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ، ابن الہادی، ابن کثیر اور حافظ ابن رجب وغیرہ کے حالات بیان کئے گئے ہیں۔

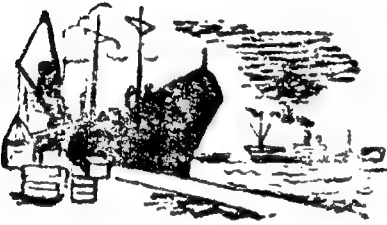
نفاخت ۳۹۲ قیمت : پچیس

مؤلف مولانا ابو الحسن علی ندوی

قیمت پچیس

ایک پنتھ دو کاج

ناپ تول کا میٹرک نظام اپنانے سے ہمیں دو
طرح کا فائدہ ہوگا۔ ویش بھر میں مختلف نظاموں
کی پھیلائی ہوئی گڑبڑ اور ان سے پیدا ہونے والا
نقصان ختم ہو جائے گا۔



اس نے علاوہ ہم ایک بین الاقوامی نظام سے
بھی مستفید ہونے میں گئے۔ میٹرک نظام تمام
عالم میں تسلیم کیا جاتا ہے۔

اس دوہرے مقصد کو حاصل کرنے کے لیے پہلا قدم
میٹرک اور ان کا استعمال ہے جو بعض ممالک اور
بیسٹروں کے مخصوص علاقوں میں مشہور ہے
ہو چکا ہے۔



آسان
اور
یکساں
کے لیے

ہماری کردہ اجازت سرکار

جلد ۸۳، ماہ شوال المکرم ۱۳۷۱ھ مطابق ماہ اپریل ۱۹۵۹ء، نمبر ۴

فہرست

شذرات شامعین الدین احمد ندوی ۲۴۲-۲۴۴

مقالات

مراج سلوک جناب ڈاکٹر امیر ولی الدین صاحب ۲۶۹-۲۴۵

جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن

فقہ اسلامی کا اخذ جناب مولانا محمد تقی امینی صاحب دارالعلوم ۲۸۴-۲۶۰

معینہ درگاہ شریف اجمیر

امام حسن بن محمد الصغافی اللہ پوری جناب مولانا محمد عبدالحلیم صاحب دہشتی ۲۹۶-۲۸۵

فاضل دیوبند

دولت ماہانہ سنجان (مبئی) جناب مولانا قاضی اطہر صاحب مبارکپور ۳۰۶-۲۹۰

ایک ضروری تصحیح جناب شبیر احمد خان صاحب غوری ۳۱۳-۳۰۶

ایم لے

احیات

غزل جناب چند پرکاش صاحب جوہر بکپور ۳۱۴

جناب سید اختر علی صاحب تلہری ۳۱۵-۳۱۴

جناب رشید صاحب کوثر فاروقی ۳۱۵

مطبوعات جدیدہ "ض" ۳۱۶-۳۱۹

ہندوستان

ادھر چند سال سے ہندوستان میں کوئی بڑا فرقہ وارانہ فساد نہیں ہوا تھا اور خیال ہو چلا تھا کہ اب فرقہ پرستی دب رہی ہے اور مسلمانوں کو عزت و آبرو کے ساتھ رہنے کا موقع ملے گا، مگر اس سال ہولی کے موقع پر جو فساد ہوئے خصوصاً بھوپال اور مبارکپور میں جس طرح مسلمانوں کو ذلیل اور تباہ و برباد کرنیکی کوشش کی گئی، اور پولیس نے ان پر جو مظالم ڈھائے اس نے اس خیال کو غلط ثابت کر دیا، اور یہ معلوم ہوا کہ حکومت کے عہدہ داروں اور اہل ایمان کے محافظ حکام میں بھی فرقہ پرستی سرایت کر گئی ہے، اور ان فسادات کی نوعیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اتفاقی نہ تھے بلکہ سوچی سمجھی ہوئی اسکیم کے مطابق کیے گئے تھے، اور ان کا مقصد یہ تھا کہ جہاں مسلمانوں میں کچھ دم باقی ہے، ان کو اس قدر پرست و پا مال کر دیا جائے کہ پھر ان میں سر اٹھانے کی سکت باقی نہ رہے۔

یکہلی ہوئی حقیقت ہے کہ اس وقت ہندوستان کے مسلمان جس نازک پوزیشن میں ہیں ان میں وہ اپنی طرف سے فساد کی ابتداء کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتے، وہ اقلیت میں ہیں، علما ان کی حیثیت محکوم کی ہے، فرقہ پرست جماعتوں کے علاوہ حکومت کے عہدہ داروں میں بھی فرقہ پرستی سرایت کر گئی ہے، ان کی طرف سے فسادوں کی ہمت افزائی ہوتی ہے، اور جہاں بھی فساد ہوتا ہے مسلمان تباہ و برباد کیے جاتے ہیں، ان ہی کا جانی و مالی نقصان ہوتا ہے اور اٹلے ان ہی کو قید و بند کی مصیبتیں جھیلنی

پڑتی ہیں، ان پر پاکستان سے ساز و باز کا الزام لگا کر بدنام کیا جاتا ہے، ان حالات میں وہ فساد کا خواہاں بھی نہیں دیکھ سکتے اور ایسے موقعوں پر دوب جاتے ہیں، مگر جب کبھی ان کے صبر و تحمل کا پیمانہ نہ بڑھ جاتا ہے، اس وقت وہ بھی بد رُجھ مجبوری مقابلہ میں آ جاتے ہیں، بھوپال اور مبارکپور وغیرہ میں ان ہی حالات میں فساد ہوئے، اور مبارکپور میں تو معمولی جھڑپ کے بعد معاملہ ختم ہو گیا تھا مگر اس کے بعد پولیس فریق بن گئی اور اس نے مسلمانوں پر جو مظالم ڈھائے اس کی تفصیل اخبارات میں آچکی ہے،

یہ تنہا مبارکپور اور بھوپال کا معاملہ نہیں ہے، وہ تو کسی نہ کسی شکل میں ختم ہو جائیگا، بلکہ ہندوستان میں مسلمانوں کی آئندہ پر امن اور با عزت زندگی کا مستقل سوال ہے، کہ انھیں ایک محکوم اور ذلیل رعایا بنکر رہنا پڑیگا یا با عزت اقلیت کی حیثیت سے اگر ہندوستان کی جمہوری اور سیکرہ ہے تو مسلمانوں کے تحفظ اور ان کی با عزت زندگی کی ذمہ داری اس پر عائد ہوتی ہے، جسے وہ آسانی سے پورا کر سکتی ہے، اگر حکومت کے عہدہ دار اور امن و قانون کے محافظ حکام فرقہ پروری میں مبتلا نہ ہو جائیں اور اپنے فرائض دیانتداری سے ادا کریں تو کبھی فساد نہیں ہو سکتا اگر اتفاقاً یہ ہو بھی جائے تو زیادہ نہیں بڑھ سکتا، اور جس فساد میں ان کی غفلت اور فرقہ پروری ثابت ان کو چوری سزا دی جائے اگر دو چار کو بھی سزا مل جائے تو بڑی حد تک فسادات کا خاتمہ ہو جائیگا انگریزوں کے زمانہ میں حکام کی فرقہ پروری، غفلت اور ان کے علاقہ میں فساد سے ان کا کارڈ خراب ہو جاتا تھا، اس لیے جب تک خود حکومت نہیں چاہتی تھی فساد نہیں ہو سکتا تھا، اگر اتفاقاً یہ ہو بھی جاتا تھا، تو اس پر آسانی سے قابو حاصل کر لیا جاتا تھا، اگر آج بھی اس پر عمل کیا جائے تو بڑی حد تک فساد کا خاتمہ ہو سکتا ہے، مگر اس آزادی کے دور میں تو حکام کو بھی آزادی مل گئی، ان سے کوئی مواخذہ نہیں ہوتا، اس لیے ان کو اور بھی مکمل کھیلنے کا موقع مل گیا ہے۔

فساد کو روکنے کی دوسری تدبیر یہ ہے کہ ہر ضلع میں ایسا نادر ہندو مسلمانوں کی اس کمیٹیاں قائم کی جائیں جن کو حکام کا پورا تعاون حاصل ہو۔ مقامی کانگریس کمیٹیاں بھی اس کام کو انجام دے سکتی ہیں، مگر انہیں یہ ہے کہ وہ خود بھی فرقہ پرستی میں مبتلا ہیں، اور جن کانگریسیوں میں کسی احساس ہے وہ اپنے اغراض و مقاصد کی بنا پر فرقہ پرستوں کی مخالفت کی ہمت نہیں کر سکتے۔ اس بارہ میں تو کانگریس سے کہیں بہتر دوسری پارٹیاں ہیں جو فرقہ پرستی کے خلاف آواز بلند اور مظلوم فرقوں کے ساتھ عملی ہمدردی کرتی ہیں۔ اگر کانگریس نے کھل کر فرقہ پرستی کا مقابلہ نہ کیا تو اس کو بہت جلد ان پارٹیوں کے مقابلہ میں تحت حکومت چھوڑنا پڑے گا۔ اس لیے دیکھنا ہے کہ حکومت بھوپال اور ممبایکپور کے معاملہ میں کیا رویہ ادا آئندہ اس قسم کے فسادات کے انداد کا کیا طریقہ اختیار کرتی ہے۔

مسلمانوں کو ان واقعات سے ہراساں اور بد دل نہ ہونا چاہیے۔ وہ اس سے بھی بڑے مضائقہ جھیل چکے ہیں۔ یہ وقت بھی گزر جائے گا۔ چار کروڑ مسلمان کو ذلیل بنا کر رکھنا آسان نہیں ہے، ان کو ذلیل کرنے والے خود دنیا کی ننگا ہوں میں رسوا ہوں گے، اور اگر مسلمانوں میں صلاحیت ہے تو وہ ہندوستان میں اپنا اصل مقام حاصل کر کے رہیں گے، مگر مسلمانوں کے صاحب فکر طبقہ کو یہ بہر حال یہ سوچنا ہو کہ آخر یہ زندگی کتناک، وہ محض حکومت کے سہارے زندہ نہیں رہ سکتے اور اس سال تجربہ کے بعد اس پر بھروسہ کرنا سخت غلطی ہے۔ اب کانگریس کی اصل رُح اور اسی کے ساتھ اس کا نصب العین ختم ہو چکا۔ اب اس کا مقصد محض اپنی حکومت کی بقا، واستی کام ہو خواہ وہ کسی ذریعہ سے ہو۔ اس کے کہیں بہتر دوسری ترقی پسند پارٹیاں ہیں، اس لیے مسلمانوں کو خود اپنی تنظیم اور طاقت پر بھروسہ کرنا ہے، اس کے بغیر وہ ہندوستان میں زندہ نہیں رہ سکتے، اس کے لیے مسلمان رہنما جو شکلیں بھی تجویز کریں، جب مسلمانوں میں قوت اور تنظیم ہوگی اس وقت حکومت بھی ان کو ماننے پر مجبور ہوگی۔ ورنہ یہ مفتی تقدیر کا فتویٰ ہے ازل سے ہے جرم ضعیفی کی سزا مرگ مفاجات

مقالہ

مدارج سلوک

تصفیۂ قلب

از

جناب اکبر ٹیڑھی الدین صاحب جامعہ عثمانیہ

گر تو بسیار یاد دوست کنی

ہم تو عاشق شوی و ہم مشوق!

تصفیۂ قلب اسوئی اللہ سے انقطاع و بے تعلقی کا نام ہے، جب دنیا و اندیشہ الایمانی سے قلب کا پاک و صاف ہونا ہے، اور یہ نتیجہ ہے ذکر الہی کا، ذکر کا نور جب قلب میں داخل ہوتا ہے تو قلب مبہوم و غموم ہو جاتا ہے، دنیا سے دنیا و حب دنیا سے فارغ و خالی اور حق تعالیٰ کی محبت سے مملو ہو جاتا ہے، نور ذکر قلب کو نورانی قندیل بنا دیتا ہے، ورنہ وہ بقول مولانا روم "بول قارورہ" کے سوا کچھ نہیں ہوتا:

چوں نیا شد نور دل، دل نیت آ

آں زجاہ کو نداد و نور جاں

غافل کا دل صحن "حجرۂ دیوار" ہے، اور ذکر کا دل "منظر بانی"؛

دل کے منظریت، آبی

حجرۂ دیوار، اچھ دل خوانی (منزل)

یہی وجہ ہے کہ صوفیہ کرام نے تصفیہ قلب کے لیے ذکر ہی کو ضروری سمجھا ہے، یہ ان کی ذاتی تجویز نہیں ہے، بلکہ قرآن حکیم اور احادیث نبی کریم کی قراہین کا نسخہ ہے، قرآن حکیم نے ذکر کی جو تاکید کی ہو پہلے اس پر نظر ڈالیے،

ذکر کثیر کی تاکید سے قرآن مجید مملو ہے: ایمان والوں کو تاکید کی جاتی ہے:-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ
ذِكْرًا كَثِيرًا وَبَسُّوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا

اے ایمان والو! اللہ کو بہت یاد کرو اور صبح و شام اسکی بہت یاد کی بیان کرو،

فلاح کے طلب کاروں کو حکم ہوتا ہے

وَ اذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

یاد کرو اللہ کو بہت تاکہ فلاح پاؤ

جانتے ہو کہ ذکر کثیر کا کیا مفہوم ہے، مجاہد کی زبان میں: "الذکر الکثیر ان لا یسأہ بحال"

یعنی ذکر کثیر وہ ہے، جو کسی حال فراموش نہ ہو، اسی کو صوفیہ کرام کی اصطلاح میں "یادداشت"

یا "ذکر دوام" سے تعبیر کیا گیا ہے، حق تعالیٰ اپنے نیک بندوں کی تعریف اس طرح فرماتے ہیں:-

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ

وہ لوگ جو یاد کرتے ہیں اللہ کو کھڑے بیٹھے

وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ (ال عمران - ۴۰) اور اپنے پہلوؤں پر،

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی توضیح میں فرماتے ہیں: اسی باللیل واللیل والنهار فی البر والبحر والسف

والحضر والغنی والفقہ والمرض والصحة والستر والعلائیہ" یعنی شب و روز، خشکی و ترسی

میں، سفر و حضر میں، غنی و فقیر میں، بیماری و صحت کی حالت میں، ظاہر یا پوشیدہ طور پر، ہر حال میں ذکر کا حکم فرمایا گیا

اور آیت کریمہ فاذا ذکر اللہ قیاماً وقعوداً وعلیٰ جنبہہم (ن - ۱۵) کی تفسیر کرتے ہوئے حضرت

ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں،

لعمریہ فیض اللہ علی عبادہ فریضۃ حق تعالیٰ نے اپنے بندوں پر کوئی عبادت ایسی فر

الاجعل لها حداً معلوماً ثم
نہیں کی جس کی حد معلوم مقرر نہیں کر دی۔
عند ساهلها في حال العذر
پھر اہل عذر کو حالت عذر میں اس سے
غير الذکر، فان الله ثم يجعل
معاف نہ فرما دیا، لیکن ذکر ہی ایک ایسی عبادت
لها حداً انتهي اليه ولم يعد
ہے کہ حق تعالیٰ نے اس کی کوئی حد مقرر نہیں کی اور
احداً في تركه الا مغلوباً في
کسی کو اس سے معاف نہیں فرمایا الا مغلوباً
عقله وامره بذكره في الاحوال كلها
المنقل کر اور ہر حال میں اپنے ذکر کا حکم دیا،
نیک بندوں کی تعریف کے برخلاف منافقین کی مذمت اس طرح کی گئی ہے اور یہی ذکر
الله اقليل، نہیں ذکر کرتے اللہ کا مگر تھوڑا (نساء - ۱۵)

ذکر کی اہمیت کے لیے یہ آیت کافی ہے: وَلَنُكَفِّرَنَّ عَنْكَ سَيِّئَاتِكَ وَلَنَجْزِيَنَّكَ أَجْرَكَ وَلَنُكَفِّرَنَّ عَنْكَ سَيِّئَاتِكَ وَلَنَجْزِيَنَّكَ أَجْرَكَ وَلَنُكَفِّرَنَّ عَنْكَ سَيِّئَاتِكَ وَلَنَجْزِيَنَّكَ أَجْرَكَ
ہر شے سے بڑا ہے۔ حث علی الذکر کے لیے فرمایا گیا ہے: فاذا ذكروني اذكركم (البقرہ - ۱۸) تم میرا
ذکر کرو میں تمہارا ذکر کرتا ہوں۔ یعنی تم مجھے یاد کرو میں تمہیں یاد کرتا ہوں؛ ذکر کرنے والوں اور ذکر
کرنے والیوں کے اجر و مغفرت کا وعدہ فرمایا گیا:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا مِنْكُمْ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَنَجْزِيَنَّكُمْ أَجْرَكُمْ وَلَنُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَنَجْزِيَنَّكُمْ أَجْرَكُمْ
اعد لهم مغفرة واجراً عظيماً
اللہ کو بہت یاد کرنے والوں اور دلیلوں
کے لیے بخشش اور بڑا ثواب تیار کیا گیا ہے

فاذا ذكروني اذكركم کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ حلاوت تمہیں تین چیزوں میں ڈھونڈنی چاہیے:
نماز، ذکر اور قرآن، اگر ان میں حلاوت نہ ملے تو جان لو کہ تم قید و بند میں ہو، ظاہر ہے کہ یہ چیزیں
تین نہیں بلکہ دراصل ایک ہی ہیں، کیونکہ نماز اور قرآن ذکر ہی پستل ہیں، بلکہ ذکر قرآن کا نام
ہی ہے اور نماز سے مراد ذکر ہی ہے، اَتِمُّوا الصَّلَاةَ لِذِكْرِي (طہ - ۱)

اسی آیت کی تفسیر میں حضرت شاہ عبدالعزیز فرماتے ہیں کہ اس آیت کے فحوی کے مطابق جو شخص

زبان یا دل یا جوارح سے ذکر کرے گا اور امورِ معاش میں مشغول رہے گا وہ ذکر بن میں شمار ہوگا، گویا اس صورت میں سارے مسلمان جو ادرالہیہ کی تعمیل کرتے ہیں اور دنیا سے باز رہتے ہیں، وہ سب ذکر بھڑے اور شیع کے خلاف عمل کرنے والے ناسق و غافل، گو وہ رات دن کسی ذکر و شغل میں مشغول ہوں۔

مقامِ تہیب کی بھی دو ایک آیتیں سن لو،

لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَوْا
أَنفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ
ان لوگوں کے مانند نہ ہونا جنہوں نے خدا
کو بھلا دیا، پس خدا نے ان کو ان کا نفس بھلا
دیا

(الحشر- ۳) یہی لوگ نافرمان ہیں۔

یعنی جو لوگوں نے حق تعالیٰ کی یاد سے غفلت اور بے پروائی برتی، حق تعالیٰ نے خود ان کی جانوں سے ان کو غافل و بے خبر کر دیا کہ انے والی آفتوں سے اپنے بچاؤ کی فکر نہ کی اور نافرمانیوں میں غرق ہو کر دامنِ خسارے اور ابدی ہلاکت میں پڑ گئے۔ (مولانا شبیر احمد عثمانی)

مَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نَقِيضٍ
لَّهُ سَيْطَانًا مَّا نَقُولُهُ قَوْمٌ (الزخرف)
جو آنکھ چرائے گا جن کی یاد سے ہم اس
مقرر کر دیں گے ایک شیطان جو ہے گا اس کا ساتھی!
یعنی ذکر الہی سے اعراض کا نتیجہ شیطان کا تسلط ہے، جو ہر وقت اغوا کرتا ہے اور دل میں طرح طرح کے
وسوسے پیدا کرتا ہے، اور روزِ آخر تک اس کا ساتھ نہیں چھوڑتا۔

جب آدمی کے دل پر شیطان کا قابو ہو جاتا ہے، تو پھر اس کا دل و دماغ اس طرح مسخ ہو جاتا ہے کہ
اسے کچھ یاد نہیں رہتا کہ خدا بھی کوئی چیز ہے، ترک ذکر الہی کا انجام قلب پر شیطان کا تسلط ہے:

يَسْتَحْوِذُ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَوْا
ذِكْرَ اللَّهِ أُولَٰئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ
تو بولیا، ان پر شیطان چھ بھلا دی، ان کو اللہ کی یاد
دھونگ گردہ شیطان سے ہیں، خبردار جو لوگ گردہ
شیطان سے ہیں وہی خراب ہونے والے ہیں!

دوب ذکر کے سلسلہ میں آخری آیت پیش کی جاتی ہے، جو بہت غور کے قابل ہے۔ حق تعالیٰ نیک بندوں کی توصیف میں فرماتے ہیں:

رَجَالٌ تَلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ
وَرَبِّعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ (النور-۵)

دو مرد کہ انہیں غافل ہوتے سودا کرنے میں اور نہ
بچنے میں اللہ کی یاد سے،

خواجہ بہاء الدین نقشبند نے اس آیت سے ذکر قلبی دائمی کا استنباط کیا ہے، جو ان کے نزدیک ذکر کثیر ہے کہ یہ انقطاع پذیر نہیں، کیونکہ بیع و تجارت میں ذکر زبانی موقوف ہو جاتا ہے، اور ذکر قلبی ہی جاری رہ سکتا ہے، اسی کو دوسرے الفاظ میں (توت قلبی، یادداشت، یاد کردوام) سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور آیت :-

وَإِذْ كُنْتُمْ سَابِقَةَ وَتَبَتَّلْ
إِلَيْهِ تَبَتُّلًا (الزلزلہ-۱)

اور ذکر کیے جا اپنے رب کے نام کا اور جھوٹ کر
چلا، اس کی طرف سب الگ ہو کر

سے اسی خیال کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ اس آیت کریمہ میں اس امر کی تاکید ہے کہ انسان کے دل میں حق تعالیٰ کی یاد اور اس کا تعلق سب پر غالب رہے، اور چلتے پھرتے، اٹھتے بیٹھتے اسی کی یاد میں مشغول رہے، غیر اللہ کا کوئی تعلق ایک آن کے لیے بھی ادھر سے توجہ کو ہٹنے نہ دے، اور سب تعلقات سے کٹ کر باطن میں اسی ایک کا تعلق باقی رہ جائے، یا یوں کہیے کہ سب تعلقات اسی ایک تعلق میں مدغم ہو جائیں جسے صوفیہ کے ہاں دوام حضور مع الحی "یا مشاہدہ" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

دل بجا نام تو مشغول نظر در چپ دست
آئنا ندر قیباں کہ تو منظر منی

آیات قرآنیہ کے بعد ہم بعض احادیث نبوی کی طرٹ رجوع کرتے ہیں جو ذکر کے لزوم اور اس کے

فضائل میں وارد ہوئی ہیں :

عبداللہ بن بسر روایت کرتے ہیں کہ

ان رجلاً قال یا رسول اللہ
ان شرایع الاسلام قد کثر
علیّ فاخبرنی بشیء تثبیت به
قال لا یزال لسانک مرطباً من
ذکر اللہ (رواہ الترمذی وابن ماجہ)
وقال الترمذی ہذا حدیث من غریب

چوں غلام آفتاب ہم ہر روز آفتاب گویم
حدیث ابودرداء میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الا ابنائکم خیر اعمالکم و
از کاہا عند ملیکم وارفہا
فی در جاتکم وخیر لکم من
انفاق الذہب والورق و
خیر لکم من ان تلقوا عدوکم
فمنصرفوا عنہم ویضربوا
اعناقکم؛ قال ابی، قتال
ذکر اللہ (رواہ مالک واحمد والترمذی)

وابن ماجہ الا ان مالک وقف علی
الرداء ورواہ القشیری بسند حسن

نام تو بروم و زدم آتش بجان خویش
در آتشم جو شمع ز دست زبان خویش

بخاری اور مسلم نے عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے :-

..... ما من شیء انجی من عذاب
کوئی شے نہ ہو اللہ سے زیادہ اللہ کے عذاب سے

اللہ من ذکر اللہ، قالوا لا الجہا
نجات دینے والی نہیں، عرض کیا کہ اللہ کی

فی سبیل اللہ، قال دلائل ان

یضرب بسيفه حتى سينقطع

ذکر کی برابری سوا اسکے کوئی عمل نہیں کر سکتا
کہ مرد مجاہد اپنی تلوار سے اس قدر راز کی کہ تلوار ٹوٹ جائے

مسلم نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

سبق المفردون اِقالوا وما
مفردین از می لے گئے؟ پوچھا یا رسول اللہ

المفردون یا رسول اللہ؟ قائل

لذا کروں اللہ کثرتاً والذاکرت
کرنے والے اور ذکر کثرت کرنے والیاں۔

الذلف يقين خاطر موقن ملته ذلذلت ايمان دل مومن ملته

دیگر سمه لذات فراموش گردد و از خدا شوی و حق اطمینان مند

مذہبی نے افسوسم فوجا رواست کی ہے کہ وہاں رسول اللہ علیہ وسلم نے:

قال الله عز وجل انما اعطاكم الله فاقبوا

انا معہ اذا ذکر فی فارسی ذکرنی
ساتھ میں اور میں ایک ساتھ میں جو

محکمات بر آید و انکه در پنج کتب

کے لئے فی اعونکہ تہذیبی اور
جسویہ اور مادی اور فکری اور

گفتارهای مردمی و ادبی

حیرمندہ (معنی علیہ)

مہاسی اڑھیا میں تنہی دلریا دس باسی یقین جیسے تنہی

کر، یہاں اور یہاں کے کچھ سے نہیں ملتا ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان الله تعالى يقول انا مع عبدي
اذا ذكرني وتحركت بي شفتاه
اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اپنے بند کے ساتھ ہوں
جب وہ میرا ذکر کرتا ہے، اور اس کے ہونٹ مجھ سے
(رواہ البخاری) حرکت کرتے ہیں۔

ع وگربا دیش باشی یقین مجلس شوی

قشیری نے اپنی سند سے انسؓ سے روایت کی ہے کہ

لا تقوم الساعة على احد يقول
الله الله وفي رواية: لا تقوم
الساعة حتى لا يقال في الارض
الله الله
قیامت پر پانہوگی کسی شخص پر جو اللہ اللہ کہتا ہو
ایک دوسری روایت میں یوں آیا ہو کہ قیامت
اسی وقت پر پانہوگی جب زمین پر اللہ اللہ
کہا جائے۔

حضرت ابو موسیٰؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ: ایسے شخص کی مثال جو اپنے رب کو یاد کرتا ہے
اور ایسے شخص کی جو اپنے رب کو یاد نہیں کرتا، زندہ اور مردے کی ہے، یعنی ذکر کرنے والا نہ
اور نہ کرنے والا مردہ ہے۔ (بخاری)

ذکر کی اس تاکید اور ان فضائل کے معلوم کرنے کے بعد ابو علی دقاقؒ کا یہ قول سمجھ میں آتا

الذکر منشور الولاية، ہر کافر و فاجر کو ذکر اللہ اللہ بدستیکہ منشور بہ و داد یعنی

بشریف دلالت اتم اولیاء و خاشع گردانیدن

یہاں پر ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ذکر اللہ باوجود اس قدر آسان اور اس میں کسی قسم

مخت یا تعب نہ ہونے کے دوسری عبادتوں کے مقابلہ میں جن میں کافی مشقت اٹھانی پڑتی ہے، انصاف

لے منقول از فتاویٰ فی سلاسل اولیاء مصنف شاہ ولی اللہ مطبوعہ مطبع احمدی متعلق مدرسہ عزیز، دہلی ص ۸

ذرا دیا گیا ہے؟

امام غزالی اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اس امر کی تحقیق تو علم کا شغف ہی سے ہو سکتی ہے، لیکن علم معاملہ کی حد تک اس قدر کہا جاسکتا ہے کہ موثر اور نفع بخش ذکر تو وہی ہے جو حضور قلب کے ساتھ اور علی اللہ دام ہو، رہا وہ ذکر جو صرف زبان سے ہو اور دل لہو و لذب میں مبتلا ہو اس کا نفع نہایت تھوڑا ہوتا ہے، احادیث نبوی سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے،

چودر ذکر خدا حاضر نباشی چہ حاصل گر ہمہ عمر خراشی

لیکن یاد آں روے دلدارم نباشد خالی از فائدہ و کام

اسی طرح جو ذکر کہ کچھ دیر حضور قلب کے ساتھ ہوتا ہے اور پھر حق تعالیٰ سے غفلت اور امور دنیوی میں انہماک ہو جاتا ہے وہ بھی زیادہ مفید نہیں ہوتا، ذکر دوام یا اکثر اوقات میں حضور قلب مع اللہ ساری عبادتوں پر مقدم ہے، بلکہ ساری عبادتوں کو ایسے ذکر سے ایک طرح کا شرف حاصل ہوتا ہے اور یہ ذکر تمام عبادت علیہ کی غایت یا ثمرہ ہے، ہر چیز کی طرح ذکر کا بھی ایک اول ہے ایک آخر اول ذکر موجب انس و حب حق ہوتا ہے، اور آخر ذکر اس انس و حب کو واجب و لازم قلب کر دیتا ہے، اور یہی حب و انس سالک کا مقصود و مطلوب ہے، یہاں یہ بات عادت ہو جاتی ہے کہ ذکر کا مقصود بخرد ذکر ہی نہیں ہے، جیسے علم کا مقصود عمل ہوتا ہے اور تلاوت قرآن حکیم کا مقصود اس پر عمل کرنا، اسی طرح ذکر کا مقصود نہ کور کے ساتھ انس ہے، تاکہ اس کی معرفت و محبت پیدا ہو اور اس کا قرب حاصل ہو، اسی غایت قصویٰ کے پیش نظر ابتدا میں سالک اپنے دل و زبان کو حق تعالیٰ کی طرف پھیرتا ہے،

لے آتا بعضے شائع لکھتے اند کہ ذکر حق تعالیٰ گفتن اگرچہ بے حضوری دل باشد قائمہ کل دماۃ اہل است چنانچہ رفقہ سبحا

آوردہ اند انما ذکر اللہ تعالیٰ باللسان من غیر حضور القاب مقبلاً یفاؤلہ آمنا رجلیۃ فی اللہ
والآخرہ و مطلق امتثال الامر لیکون طاعۃ فان لم یعلما القول واللہ علم لغو کما سید شریف جاناہر ہنائی

لیکن جب اسکو ذکر کی یاد مت کی توفیق نصیب ہو جاتی ہے۔ تو وہ انوس بزرگ ہو جاتا ہے، اور اس کے نتیجہ کے طور پر مذکور محبت اس کے سویہ اے قلب میں اتر جاتی ہے، پھر اس کے بغیر اس کو چین نہیں ملتا اور وہ چیخ اٹھتا ہے،

عمرم بہان است انچہ کغم یاد دے تو	جانم بہان است انچہ نیم زیر پائے تو
تو در ولی بنم این دآں کہ پر داند	بجائے جان کہ تو باشی بجائے کہ پر داند
ز از نیست ترا فرصت و مرز نیاز	کنوں بجائے دلِ ناتوان کہ پر داند
آنکس کو ترا شناخت جان را چہ کند	فرزند و عیال و خانان را چہ کند
دیوانہ کنی ہر دو جہانش بخشی !	دیوانہ تیر دو جہاں را چہ کند

اور اب وہ اپنی عمر کے صرف اسی حصہ کو مفید و کار آمد سمجھتا ہے جو محبوب حقیقی کی یاد میں گزرتا ہے، دل غافل اور موت اس کی نگاہ میں ایک نظر آتے ہیں! ایسے "عائن دل" کو ذہاے ہوئے کام اور نہ بحث مباحثہ سے کوئی تعلق! اس کا حال تو بس یہ ہوتا ہے:

تھا تو خیال ہی ستم، تھی تری ملاش ہی خیمہ لہا
میری آہ میں ہمیری داہ میں میری زہیں میر ساز میں
نہ کسی سے کام نہ واسطہ ہم اپنی کام سے!
ترے ذکر سے، تیری فکر سے، تیری یاد سے، تو کو کام سے
ذکر کا مقصود اسی انس و حب، اسی "اشد حب" یا "الفاط صوفیہ عشق" کا پیدا کرنا ہے، ان کے نزدیک "اصل خلقت" و "اس حکمت" یہی محبت ہے!

ان تفصیلات سے اس امر میں شبہہ کی مطلق گنجائش باقی نہ رہی کہ ذکر کو اللہ نصوص طبعیہ سے ثابت ہے مگر ظاہر ہے کہ یہ ثبوت مطلق ذکر کا ہے، اور ذکر جس کی ضد نسیان ہے، یاد کو کہتے ہیں، لہذا تفہیم یا یہ لازم آتا ہے کہ جو طریقہ بھی حق تعالیٰ کی ذات، صفات یا کمالات کے یاد دلانے کا ہو وہ دراصل ذکر ہی ہے، اس کلیہ کو پیش نظر رکھ کر نماز، تلاوت قرآن مجید، اسماء حسنی کا اور

تہلیل و تکبیر و تسبیح، کلمہ طیبہ، استغفار، استغاثہ، دود، سب داخل ذکر ہیں، جس کا ثبوت خود قرآن کی آیتوں سے ملتا ہے اور بہت سی دعائیں حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی تعلیم فرمائی ہیں۔

جملہ اذکار میں سے مشائخ طریقت روح اللہ اور ارحم نے ذکر اسم ذات اللہ اور ذکر نفی و اثبات لا الہ الا اللہ کو خصوصیت کے ساتھ اختیار کیا ہے، ذکر لا الہ الا اللہ کو تو اس نے اختیار کیا گیا ہے کہ خود حضورؐ نے بھی اس کو افضل ذکر قرار دیا ہے، افضل الذکر لا الہ الا اللہ (رواہ الترمذی و قال حدیث حسن) اور اس کی فضیلت میں کثرت سے احادیث وارد ہیں، تمام کلمات مقدسہ کا یہ کلمہ جوہر ہے، جان توحید اور نور تفرید ہے، پورا قرآن حکیم اسی کے معنی و مفہوم کی طرف دلالت کرتا ہے، یہ تمام آئمہ باطلہ کی نفی اور الٰہ واحد سبحانہ کا اثبات کرتا ہے، یہ نہ صرف آئمہ باطلہ کی نفی بلکہ تمام فانی مقاصد کی بھی نفی کرتا ہے، اور ایک مقصود و مطلوب حقیقی سے وابستگی و پیوستگی پیدا کرتا ہے یعنی دل کو زلف یار سے باندھ کر تمام تفرقہ اور پرکندگی سے آزاد کر دیتا ہے

ذکر اسم ذات کو اس لیے اختیار کیا گیا کہ سارے اسماء حسنی اسمائے صفات ہیں جو خاص خاص صفات پر دلالت کرتے ہیں اور اسم ذات ہے جو ذات جامعہ صفات پر دلالت کرتا ہے، اس ایک مختصر نام سے حق تعالیٰ کو یاد کرنا گویا ذات حق سبحانہ کو تمام اسماء و صفات کے ساتھ یاد کرنا ہے، علاوہ ازیں ذکر اسماء باعتبار تقدہ و آسانی سے اللہ کے ذکر سے ممکن ہے کسی اور اسم سے اس جامعیت کے ساتھ ممکن ہی نہیں، اگر تمام اسماء حسنی کا ذکر کیا جائے تو نہ تقدہ کے اعتبار سے اس کے برابر ہو سکتا ہے، اور نہ اس جامعیت کے اعتبار سے جس میں ذات مطلق بھی شامل ہو، اور یہ امر بھی مشائخ کبار کے روحانی تجربات سے ثابت ہے کہ ہر اسم کا ایک خاص نور ہوتا ہے، اور اس کا اثر بھی خاص ہوتا ہے، برخلاف اسم ذات، اللہ کے جو جامع انوار اور تمام اسماء کے خواص کا جامع ہے اور ذات مطلق کے ساتھ بھی مناسبت و تعلق پیدا کرتا ہے کیونکہ ہر اسم، اسم ذات ہے، یہ نکتہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ

اسم اللہ جل جلالہ نوع انسانی کا رب ہے یعنی رب الناس، لہذا ہر فرد انسانی کو اس اسم پاک سے مضبوط تعلق ہے، اور اس کو ہر حالت اور ہر صورت میں اس اسم سے فیض پہنچ سکتا ہے، اور یہ اسکے ہر در و کار میں ہے، یہی وجہ ہے کہ اسم اللہ کو اسم اعظم کہا گیا ہے۔ یہ عمومیت و خصوصیت کسی دوسرے اسم میں نہیں پائی جاتی، ان ہی وجوہ سے مشائخ طریقت نے اسم ذات کے ذکر کو ترجیح دی ہے، ان ہی کے متعلق بہت صحیح کہا گیا ہے:

اهل الوفاء ارباب الصفاء لهم صدق بلا خلل وود بلا زلل

صوفیہ کرام نے اسم ذات کے ذکر پر جو زور دیا ہے اس کے بارہ میں قلب میں ایک خدشہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اسم مفرد مجر و کا ذکر مفید ایمان ہو سکتا ہے؟

امام ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب البدویۃ میں لکھا ہے کہ ذکر اسم ذات اللہ اللہ بغیر دوسرے لفظ سے مرکب کیے ہوئے ہے، ”اللہ تعالیٰ نے کسی کو اسم مفرد کے ذکر کا حکم نہیں دیا، اور نہ مسلمانوں کے لیے کوئی اسم مفرد مجر و مشروع کیا ہے..... اسم مفرد مجر و مفید ایمان نہیں ہو سکتا۔“ احادیث نبویؐ جلد و مرکبہ کی تعلیم ثابت ہوتی ہے، مثلاً سبحان اللہ، الحمد للہ، اللہ اکبر،

امام ابن تیمیہؒ کا شمار اسخنین فی العلم میں ہوتا ہے، لیکن یہاں ان سے ایک علمی نفرت ہوئی ہے، اسکی تصحیح کے سلسلہ میں کہا گیا ہے کہ

(۱) کسی قرآنی آیتوں سے ذکر اسم ذات، بلا ختم ضمیمہ کا جواز ثابت ہوتا ہے، مثلاً

(۱) فَادْكُرْ وَاذْكُرْ (البقرہ - ۱۸)

(۲) قُلْ اَدْعُوا اللّٰهَ اَوْ اَدْعُوا الرَّحْمٰنَ اَيَّامَا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی

یعنی سرا

(۳) وَاذْكُرْ اَسْمَآءَ بَنِي اِبْرٰهٖمَ الَّذِيْنَ كَتَبْنَا لَهُمُ الرِّسَالَةَ وَاصْلًا (الذکر - ۲۷)

لے اس کتاب ترجمہ میرونی اللہ نے بندگی کے نام سے اردو میں کیا ہے۔ یہ کتاب کاشی رام پریس، لاہور میں ۱۹۲۲ء میں شائع ہوئی ہے، ص ۳۷ تا ۱۴۰

(۴) وَإِذْ كُنَّا مِنْكُمْ بَارَكًا وَنَبِّئُكَ إِلَيْهِ تَبَيُّلًا (المزمل-۱)

یہ تمام آیتیں تنہا اسم ذات کے ذکر کا ثبوت ہیں۔

(۲) راہ حدیث کا معاملہ تو کوئی حدیث عدم جواز ذکر اسم مفرد اللہ کی خبر نہیں دیتی، بلکہ صحیح مسلم کی حدیث سے ایسے ذکر کا عریضہ جواز ثابت ہوتا ہے۔ لَا تَقُومُوا السَّاعَةَ حَتَّى لَا يُقَالَ فِي الْأَرْضِ اللَّهُ اللَّهُ۔ اور دوسری روایت کی رو سے جو قشیری نے اپنی سند سے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے: لَا تَقُومُوا السَّاعَةَ عَلَى أَحَدٍ يَقُولُ اللَّهُ اللَّهُ!

(۳) تعجب تو یہ ہے کہ سبحان اللہ کے ذکر کو امام ابن تیمیہؒ جملہ مکہ سمجھ کر جائز قرار دیتے ہیں، حالانکہ سبحان اللہ دو لفظ مضان و مضان الیہ ہیں جس پر کلام اور جملہ کا اطلاق نہیں ہو سکتا، مثلاً غلامؒ نزدیک دو لفظ مضان و مضان الیہ ہیں، جملہ یا کلام نہیں جب جاء غلام نرید کہا جائے تب کلام تام ہوگا۔ کافیه میں کلام تام کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ الکلام ما تضمن کلمتین بالاسناد یعنی کلام دو کلموں پر مشتمل ہوتا ہے اسناد کے ساتھ، یعنی ایک مند اور دوسرا مند الیہ، جیسے قائم بنا۔ اس پر مخاطب کو سکوت جائز ہوگا۔ اس کی تائید تفسیر بیضاویؒ سے بھی ہوتی ہے، چنانچہ سبحان لا علو لنا الا ما علمتنا کی تفسیر میں بیضاویؒ فرماتے ہیں کہ: سبحان مصدر ریکاد یستعمل الامضافاً منصوباً باحنا، فعلہ، یعنی لفظ سبحان مصدر ہے اور صرف اسی حال میں استعمال ہو سکتا ہے جب وہ مضان و منصوب ہو اور اس کا فعل پوشیدہ ہو، لہذا سبحان اللہ کے ساتھ سبحت یا استبحر فعل پوشیدہ سمجھا جاتا ہے، اور اسی وقت اس پر کلام کا اطلاق ہو سکتا ہے، اسی تیشیل کو پیش نظر رکھ کر ہم کہتے ہیں کہ اسم ذات اللہ منادی ہے اور جائز ہے کہ منادی سے حرف ندا عزت کر دیا جائے۔ کلام اللہ میں اس کی سند ”یوسف اعرض عن هذا“ سے ملتی ہے اور کافیه میں منادی کی تعریف اس طرح کی گئی ہے: ”هو المطلوب اقباله بحرف نائب مناب ادعو“

یعنی منادی وہ ہے جس کا روبرو ہونا مطلوب ہے، ایک حرف کے واسطے جو لفظ ادعو (میں پکارتا ہوں) کا تائم مقام ہے۔ لہذا اللہ کے لفظ کے ساتھ پوشیدہ لفظ "ادعو" کے لئے اُعو اللہ یعنی میں اللہ کو پکارتا ہوں سمجھنے سے اللہ کلام تام ہو جاتا ہے، جیسے سبحان اللہ کے ساتھ لفظ پوشیدہ "سبحت" کے لئے سبحت سبحان اللہ سمجھنے سے سبحان اللہ کلام تام ہو جاتا ہے، اللہ کے ذکر سے یہ بھی مراد لی جاسکتی ہے کہ ادعو اللہ لیغفر لی ولیرحمی یا اللہ انت معبودی وانت مقصود

(۴) اگر ہم امام ابن تیمیہ کے اعتراض کو بغرض محال صحیح بھی مان لیں تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ اعتراض اسی وقت وارد ہو سکتا ہے جب کوئی شخص اسم ذات کا ذکر زبان سے کرے، بعض طریقوں میں مثلاً نقشبندیہ مجددیہ طریقہ میں اسم ذات کا ذکر خفی و قلبی محض تصور و خیال سے کیا جاتا ہے، اس صورت میں تو کوئی محل اعتراض ہی نہیں باقی رہتا۔

تصفیہ قلب کے لیے صوفیہ کرام نے ذکر کے جو طریقہ وضع کیے ہیں، جیسے تکرار کلمہ طیبہ بحسن فکر یا ایک سانس میں ایک حدیث تک اس کی تکرار، یا جلسہ دو زانو یا چار زانو وغیرہ، ان کا ذکر کرنے سے پہلے ایک اعتراض کا ذکر کرنا ضروری ہے، وہ یہ کہ مشائخ طریقت نے ذکر کے جو خاص طر یا خاص ہمتیں اختیار کی ہیں کیا وہ شرعاً ثابت ہیں؟ اگر نہیں تو کیا انھیں بدعت ضلالت نہیں قرار دیا جاسکتا؟ کیونکہ لیس بعد الحق الا الضلال ایک قاعدہ مسلمہ ہے جس سے کسی ذی فہم کو انکار نہیں ہو سکتا، کہا قال اللہ تعالیٰ: فماذا بعد الحق الا الضلال۔

بدعت کے بارے میں اکابر محدثین و فقہاء کا اختلاف ہے، لیکن اتنی بات واضح نظر آتی ہے کہ ہر نئی چیز کو بدعت قرار دینا محققین کا مذہب نہیں ہے، جن بعض محققین نے تمام نئی چیزوں کو جو بدعت ضلالہ یا بدعات غیر حسنہ قرار دیا ہے، انھوں نے بدعت کے معنی میں نہایت وسعت کا نام نہ صوفیہ کرام کے مسلک کو سمجھنے کے لیے ہم بحث کا آغاز حدیث سنائی سے کرتے ہیں، جو ابن

سے مروی ہے،

کل محدث بدعة وكل بدعة
ہر نئی چیز بدعت ہے اور ہر بدعت
ضلالة یا گمراہی ہے۔

اس کا لازمی منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کل محدث ضلالة۔ اسی لیے عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ ہر نئی چیز بدعت ضلالہ ہے، جو قطعاً بدعت حسد نہیں قرار دی جاسکتی، لیکن ہر ذی علم جانتا ہے کہ کبرائے ملت غنیفہ نے اس سلسلہ میں یہ دغاوت کر دی ہے کہ یہ حدیث "عام مخصوص البعض" ہے، دوسرے الفاظ میں، جو کلیت اس حدیث سے متبادر ہوتی ہے وہ بجائے عام ہونے کے ان خاص بدعتوں سے تعلق رکھتی ہے جو (۱) کسی اصل شرعی کے مخالف ہوں اور (۲) جو کسی سنت بدیہی کو ہٹا کر ان کی جگہ جاری کی جائیں یا جو ذہنائے ضرورت سنت بدیہی ایسی بدعتوں کے سیدہ اور ضلالت ہونے میں کسی ذی علم کو شبہ نہیں، امام ابن تیمیہؒ کو بھی اس بات پر اصرار نہیں کہ یہ حدیث عام مخصوص البعض نہیں، اب اس مشہور حدیث کل بدعة منہیں عندہ ضلالة کی شرح ہوگی، بعض حدیثوں میں اس قسم کی قید لگائی گئی ہے جس سے اس شرح یا توجیہ کی تائید ہوتی ہے، مسلم کی اس حدیث پر غور فرمائیے:

من احیی سنتہ من سنتی قد	جن شخص نے زندہ کیا میری سنت کو جو میرے
امیت بعدی فان له من اجر	بعدت گئی تھی، اس کے لیے ثواب ہوگا اس
مثل اجر من عمل بہا من غیر	شخص کے ثواب کے برابر جس نے کہ اس پر عمل کیا
ان ینقص من اجرہم شیئاً	بغیر اس کے کہ ان کے ثواب میں کوئی کمی ہو اور
ومن ابتدع بدعة ضلالة	جن شخص نے ایسی گمراہ کن بدعت نکالی جس
لا یرضہا اللہ ورسولہ	اللہ اور اس کا رسول راضی نہیں

کان علیہ من الاثم من اتاه اس کو گناہ ہوگا مانند اس شخص کے
 من عمل بہاء لا یفقد ذلک من عمل بہاء، لا یفقد ذلک
 من اوزارہم شیئاً (رواہ سلم) جو جہ سے کوئی چیز کم نہ ہوگی۔

اس حدیث میں اس کی تصریح ہے کہ جس بدعت سے خدا اور اس کا رسول راضی نہیں وہ منہنی عنہا ہے، اسی کی نہی کی گئی ہے، اور یہی وہ بدعت ہے جو کتاب و سنت کی مخالفت یا مزاحم ہے، ایسی بدعت بدعت ضالہ ہے، غور کیجئے کہ اگر ہر بدعت ضالہ ہو تو کیا اگر بدعت کے لفظ کا اطلاق ہی بدعت ضالہ پر ہوا کرتا تو اس قید ”لا یضہا اللہ ورسولہ“ کے بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ کلیہ بھی عام و خاص کے نزدیک مسلم ہے کہ ما من عامر الا وقد خُصَّ عنہ البعض“ یعنی کوئی عام کلیہ ایسا نہیں ملتا جس سے بعض کو مخصوص نہ کر دیا گیا ہو، لہذا یہ صاف طور پر ثابت ہوتا ہے کہ ہر بدعت کو بدعت ضالہ نہیں قرار دیا جاسکتا۔

شیخ ابن حجر کی نے فتح البین میں لفظ ضلالت کی شرح میں اس چیز کو واضح کر دیا ہے اس کے بعد لکھا ہے کہ بدعت احکام خمسہ میں منقسم ہے: بدعت واجبہ، بدعت محرمہ، بدعت مندوبہ، بدعت مکروہہ، بدعت مباحہ،

ہم ان اقسام کی نہایت مختصر تشریح کرتے ہیں تاکہ ذی فہم قاری خود اس مسئلہ کو ذاتی طور پر سمجھ کر شارع کے منشاء سے واقف ہو جائیں۔

۱۔ بدعتہ واجبہ: اگر کوئی شخص ایسی چیز کا اختراع کرتا ہے جس پر شریعت کا حفظ و بقا موقوف ہے تو ایسی چیز بدعت واجبہ کہلائے گی، اس لیے کہ موقوف علیہ واجب

یعنی جو بدعت مذہب، اکرامت، اباحت، تقسیم نمودن، فرائض و غیرہ ہے، مترجم صحیح مسلم میں ہی الدین نے بھی بدعت کو پانچ قسموں میں تقسیم کیا ہے، واجب، حرام، مندوب، مکروہ، مباح،

واجب ہوتا ہے۔ یہ احداث اللہین ہے، مذکر احداث فی الدین مثلاً کتب و رسائل شرعیہ کا تصنیف کرنا جیسے صحاح ستہ، ہدایہ، احیاء العلوم وغیرہ۔ خود علم کلام کی ایجاد یا علم صرف و نحو جن سے قرآن مجید و احادیث نبوی کے الفاظ و اعراب کو صحیح طور پر پڑھا جاسکے، اور ان کے معنی کے سمجھنے کی قدرت و استطاعت حاصل ہوتی ہے، اسی طرح لذت جس کی مدد سے کتاب و سنت کے معنی سمجھ میں آتے ہیں، چونکہ یہ ساری چیزیں واجب و کتاب و سنت کی موقوف علیہ ہیں لہذا ان کی تعلیم بھی واجب ہوگی، انھیں محض بدعت قرار دیکر ترک نہیں کیا جاسکتا اور ہر بدعت یا نئی چیز کو بدعت ضلالت نہیں کہا جاسکتا، اور یہیں کہنا پڑے گا ع متک شدہ خبر مذہبی چپ و راست :

(۲) بدعة محمودة : بدعات مجرمین اہل بدعت کے وہ تمام مذاہب و اہل ہیں جو اہل سنت و الجماعت کے مخالف ہیں، بات یہ ہے کہ قرآن حکیم نے وجہ تخلیق عالم عبادت قرار دی ہے : وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون۔ اور ظاہر ہے کہ عبادت اسی وقت کامل ہوتی ہے جب آدمی مقتضیات طبع سے قطع تعلق کر کے باری تعالیٰ کے احکام کا تابع اور قائم علی الشرع ہو جاتا ہے اور اپنی عقل خیزی کے احکام میں بند نہیں ہو جاتا جو ایک نوع کی حماقت ہے، جس چیز کو حق تعالیٰ نے حسن یا اچھا قرار دیا ہے، اس کو حسن سمجھتا ہے اور جس کو قبیح یا برا کہا ہے اس کو قبیح جانتا ہے، یہی اتباع شریعت ہے جس کا ہمیں علم دیا گیا ہے :

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّن
الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ
الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (جاثیہ ۲)

پھر ہم نے تجھے ایک شریعت پر کیا جس کی
پیروی کر اور ان لوگوں کی پیروی نہ کر
جو نہیں جانتے۔

میار حسن و قبح عقل اور طبیعت نہیں بلکہ شریعت ہے، الحسن ما حسنہ الشرع والقبح ما
تجہ الشرع۔ ظاہر ہے کہ اس حالت میں ہمیں کتاب و سنت کی اتباع کرنا لازمی ہے، اور ہم اپنی طرف سے

نے من حیث العبادة مواظبت فرمائی ہے اور کبھی ترک بھی فرمایا ہے، مگر اس کے تارک پر انکار یا ملات نہیں فرمائی، ایسے شخص کے پیچھے بھی ناز کر وہ ہے بشرطیکہ وہ اپنی بدعت میں ایسا غلو نہ کرے جو اسکو حد کفر تک پہنچا دے، خوب سمجھ لو کہ احادیث نبوی میں جس جگہ بھی بدعت کی مذمت آئی ہو وہ ان ہی اقسام ثلاثہ: بدعت کفرہ، بدعت محرّمہ و بدعت منکرہ، میں سے کسی قسم کی بدعت مقصود ہے۔ یہاں اتنا ضرور یاد رکھیے کہ یہ زیادتی یا نقصان جس کا اوپر ذکر ہوا اگر محض رائے کی بنا پر یعنی فرد کی طبیعت یا عقل کی ترشید ہو تو اس کو بدعت منکرہ یا ضلالہ قرار دیا دیا جائے گا، لیکن اگر محض رائے کی بنا پر نہ ہو تو اس کو بدعت نہیں کہیں گے، مثلاً عبادت میں جو زیادتی یا کمی حسب اختلاف مذاہب اور بے پائی جاتی ہے، وہ کسی طرح بدعت نہیں، جیسے امام ابو حنیفہ کے مسلک کی رد سے اقامت کے الفاظ دوبارہ کہے جاتے ہیں، اور امام شافعی کے مذہب پر ایک بار۔ یہ اختلاف مجرد رائے کی بنا پر نہیں، کیونکہ اس باب میں مختلف طور پر احادیث وارد ہیں، امام ابو حنیفہ نے ان ہی احادیث کا اعتبار کیا یا ان ہی کو ترجیح دی جن سے الفاظ اقامت کی تکرار ثابت ہوتی ہے، اور امام شافعی نے ان احادیث سے استمک کیا جن سے الفاظ اقامت کا فردائی فردائی کننا ظاہر ہوتا ہے، لہذا اس کمی و زیادتی کا سبب مجرد رائے نہ ہوا بلکہ اولہ شتر ان کی بنیاد ہیں،

(۳) بدعت مندوبہ: اگر ایسے امور کا احداث ہو جن سے امر شروع کو مدد ملتی ہو، اگرچہ یہ خود موقوف علیہ نہیں ہوتے تو ان کو "بدمات مندوبہ" کہا جاتا ہے، مثلاً منارہ اذان کی تعمیر کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے شرجیل بن عامر مروانی نے مصر میں اذان کے لیے منارہ بنایا، منارہ پر کھڑے ہو کر اذان دینے سے نماز سچک نہ اور جبکہ اذان کی آواز دور و دور تک پہنچتی ہے اور مصطفیٰ وقت پر نماز کے لیے حاضر ہو سکتے ہیں، مسجد نبوی کے متصل ایک صحابیہ کا مکان تھا اس سے

زیادہ بلند کوئی اور مکان اس نواح میں نہ تھا، حضرت بلالؓ کا معمول تھا کہ صبح کی اذان کے لیے صحابہ کی اجازت سے ان کے مکان کی چھت پر آجاتے اور جب صبح صادق طلوع ہوتی تو اذان کہتے۔

منارہ اذان کا بنانا گو ایک بدعت ہے، لیکن امام شریعی کو اس سے مدد ملتی ہے، یہ احداث اللہین ہی، احداث فی الدین نہیں۔ لہذا یہ بدعت مندوبہ ہے، اسکی دوسری مثالیں مدارس دینیہ کا قیام یا تعمیر جس میں علم دین کی تعلیم دی جاتی ہے اور یہ امر مشروع کی اعانت ہے، جہاں سرائے رباط اور خانقاہ کی تعمیر بھی یہی غرض حاصل ہوتی ہے۔

(۴) بدعت مکروہۃ: اگر امور مستحسنہ کا تعلق عبادت سے ہو مگر وہ خلاف کتاب و سنت نہ ہوں اور ان سے کتاب و سنت میں ایسی زیادتی لازم نہیں آتی جو حکم کفر یا حرمت تک پہنچ جائے تو ان کو بدعات مکروہہ کہا جاتا ہے، جیسے قرآن مجید کو لوح زریں پر لکھنا اور طلائی بیل بوٹے سے آراستہ کرنا، یا مساجد کو نقش و نگار سے مزین کرنا جو ذوق جمالیات کی تشفی کرتا ہے، کراہت کا پہلی نشانیاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے نماز کی حالت میں یا تلاوت کے وقت خشوع و خضوع میں نقصان ہوتا ہے اور توجہ تمام الی اللہ میں متور پیدا ہو سکتا ہے، کیونکہ نقش و نگار توجہ کو حق کی ذات کی طرف سے ہٹا کر اپنی طرف الٹ کر لیتے ہیں، اور حضور تام بیدار ہونے نہیں دیتے اور سچی بات تو یہ ہے کہ

یک چشم زدن خیال او پیش نظر بہتر ز وصال خوب رویاں ہمہ عمر

(۵) بدعت مباحۃ: اگر امور مستحسنہ عبادت سے متعلق بالکل نہ ہوں اور ان کے فعل و ترک پر ثواب یا عقاب مرتب نہ ہو تو ایسی بدعات فی العادات، بدعات مباحہ، کہلاتی ہیں، مثلاً قسم قسم کے لذیذ کھانے طرح طرح کے نفیس کپڑے، وسیع و عریض مکانات، گویہ سب بعین ہیں لیکن بدعات مباحہ، ان سے آدمی کو نہ ثواب ملتا ہے اور نہ ان پر عقاب ہوگا، لیکن یہ بات بھولنی نہ چاہیے کہ اگر ان سے طاعات سرعہ چھوٹی ہیں تو پھر یہ بدعات مکروہہ ہو جائیں گی، مثلاً اگر کسی نے اتنا بڑا عمامہ باندھ لیا جس کی وجہ سے نماز میں چھٹی طرح سجدہ نہ کر سکے یا نفیس کپڑے پہن لیے اور نماز میں اسکی توجہ ان ہی طرف ہو گئی یا قلب میں تکبر

ایک عجب پیدا ہو گیا یا ریا کا دخل ہو گیا! ایسے شخص سے کہا جائے گا:

زہری لگان بینی کہ بخدا رسیدہ باشی تو ز خود بروں ز زنتی کجا رسیدہ باشی

علامہ شیخ ابن حجر کی مذکورہ بالا وضاحت سے یہ صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ بدعت کے اقسام ہیں: ان میں سے بعض کو کفر بعض کو حرام بعض کو مکروہ بعض کو واجب، مندوب یا مباح قرار دیا جاسکتا ہے، ان سب کی موجودگی میں قواعد شرعیہ اور عقل و مشاہدہ سے صرف نظر کر کے خود پسندی سے کام لے کر حدیث نبوی کا صحیح مفہوم سمجھے بغیر بدعت کو بلا امتیاز بدعت ضلالہ قرار دینا، یہاں تک کہ صحابہ، تابعین و اتباع تابعین اور مجتہدین، فقہاء و مشائخ کرام کے اجتہاد کو کبھی بھی بدعت ضلالہ نہ کہہ دینا محض جنون نہیں تو اور کیا ہے! ع مردم اندر حسرت فہم درست!

بدعت کے جو اقسام واجب و مندوب ہیں جن طرح انہیں بدعت واجبہ و مندوبہ کہتے ہیں اسی طرح انہیں بدعت حسنہ بھی کہا جاسکتا ہے، کیونکہ جو چیز واجب و مندوب ہوگی وہ خواہ مخواہ حسنہ بھی ہوگی، اسی طرح بالکل جائز طور سے ان سب پر سنت حکمیہ کا بھی اطلاق کیا جاتا ہے، اس لیے کہ بدعت کی قسمیں یا تو موقوف علیہ فرائض و سنن ہیں، یا فرائض و سنن کو ان سے مدد ملتی ہے، یا ان کا استخراج کتاب و سنت سے کیا گیا ہے، یا فی نفسہ حسن سمجھ کر ان کا استخراج ہوا ہے، اور ان پر انکار نہیں کیا گیا، ان اقسام پر سنت کا اطلاق کیا گیا ہے، جیسا کہ مسلم کی اس حدیث میں آیا ہے:

من سن فی الاسلام منۃ حسنۃ	میں جن نے اسلام میں کسی منۃ حسنہ کا رواج دیا
فلاء اجرھا و اجر من عمل بہا من بعدہ	اسکو اسکا ثواب ملے گا اور اس شخص کا ثواب جو
غیر ان ینقص فی اجرہم شیئا	اسکے بعد اس پر عمل کرے بغیر اسکے کہ اس ثواب کے
ومن سن منۃ سیئۃ فعلیہ وزر	کوئی کسی کبیہے، اور جس نے منۃ سیئۃ کا رواج دیا
ووزر من عمل بہا من بعدہ ینقص	اس کو اس کا گناہ ہوگا اور اس شخص کا بھی جو اسے

من اور انہم شیعنا (رواہ مسلم) پیر پیر ابو اور ان کے بوجھ سے کوئی چیز کم نہ ہوگی۔
اس صورت میں ان کے کرنے والے کو سنی کہیں گے نہ کہ ”بدعی“!

ہمارے اس بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ بدعت واجبہ بدعت مندوبہ کو جہود علمائے بدعت حسنہ و سنت حکمیہ سے تعبیر کیا ہے، اور بعض عرف سنت حکمیہ ”کنا یا وہ پسند کرتے ہیں، مگر دونوں مسلک کا مال ایک ہے، بدعت حسنہ ”یا نعمۃ البدعۃ“ بقول حضرت عمرؓ، اس لیے کہتے ہیں کہ وہ بمصدق:

ما راہ المسلمون حنا فهو عند
اللہ حسن (رواہ ابوالکلمین ابن مسعود) اچھا ہے۔

اور سنت حکمیہ اس لیے کہتے ہیں کہ وہ لطی بالسنۃ ہیں، ایسی صورت میں نزاع لفظی ہوئی نہ کہ معنوی، اس لیے حقیقت میں کوئی نزاع نہیں!

فلست ابائی من رما فی بریۃ اذ اکت عند اللہ غیر مریب

بدعت پر ہم نے یہ بحث صرف ایک اہم شہد کے رفع کرنے کی خاطر کی ہے جس کا اس بحث کی انت میں ذکر کیا ہے، تصفیۃ قلب کے لیے مشائخ طریقت روح اللہ و اہم نے ذکر کے جو خاص طریقے یا بیستیں اختیار کی ہیں، کیا انہیں بدعت قرار دیا جاسکتا ہے؟

اس کا صاف جواب یہ ہے کہ ذکر کے مختلف طریقے مثلاً تکرار اسم ذات، یا کلمہ طیبہ، مجلس نفس، یا سانس میں ایک حد متعین تک ان کی تکرار یا روزانہ یا چار روزانہ طبع و غیرہ بدعت کی تعریف سے قطاً خارج ہیں، کیونکہ ان خاص طرق و ادعائے کو نہ کسی نے دین و ملت قرار دیا ہے، نہ اس کے تارک فاعل کو عند اللہ ملام یا ثواب سمجھا ہے، صوفیہ کے ہاں یہ چیزیں دینی ہی ہیں جیسے صرف و نحو کے قواعد آیات قرآنی و احادیث نبوی کو سمجھنے کے لیے ضروری ہیں، یا ان کی مثال ان آلات حرب کی سی۔ مختلف زمانوں میں ایجاد ہوتے ہیں اور کفار سے جنگ کے لئے انہیں استعمال کیا جاتا ہے، اسی طرح

درونا چارہ انو پٹھا حرارت قلبی کے پیدا کرنے یا دوساوس و خطرات کے دفع کرنے کے لیے مفید ہے۔
 بن عندہ متد قرب کا موجب کسی نے نہیں قرار دیا۔ ان امور آلیہ کو اگر کوئی داغ باختہ متقاعد شریعت
 کے لیے تو بیشک وہ اس کے حق میں بدعت سمجھ جاسکتے ہیں۔

لیکن تجربہ اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ صوفیہ کرام کے بتلائے ہوئے آداب و قواعد کو اختیار
 بغیر تاثیر کامل یا حضور قلب جو مقصود اصلی ہے حاصل نہیں ہوتا، خصوصاً ابتدائی کے لیے تو یہ لازم و
 دردی نظر آتے ہیں، اسی لیے مشائخ طریقت میں جو مجتہدین اور صحیح معنی میں حکماء، بانی ہیں امراض باطنی
 علاج کے طور پر ان کو تجویز کیا ہے، اور انھیں اس تجویز کا حق حاصل بھی ہے، اہل حق اس بات پر
 فخر ہیں کہ توحید اور علم حقائق و سلوک طریقت میں حضرت سید الطائفہ جنیدؒ فہد ادویؒ، حضرت
 زید بطنیؒ، حضرت محی الدین عبدالقادر جیلانیؒ، حضرت شیخ شہاب الدین سہروردیؒ، حضرت
 اجہ بہاء الدین نقشبندؒ، حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ، حضرت فیض احمد مجد دالغ ثانیؒ وغیرہم کے
 شادات قابل عمل ہیں، کیونکہ یہ سب بزرگان دین مجتہد مشتبہ یا مجتہد فی المذہب، یا اہل ترجیح
 یا مرتبہ پر فائز ہیں اور ان سب کو اور ان کے درجہ کے دوسرے بزرگوں کو اہل اسلام کا پیشوا اور
 نمائندہ مانا جاتا ہے، ان کی کتابیں جو سلوک طریقت و حقیقت توحید و معرفت الہی میں مشہور و مستند
 باقرآن و حدیث و عقائد و فقہ کے عین مطابق ہیں، اور اس کے دلائل ان کی کتابوں میں مذکور ہیں، اور
 باقرآن و حدیث سے دلیل نہیں دی گئی ہے، وہاں مجتہدین فقہاء کے اند ان کا بھی اجتہاد ہے،
 ان کا مبنی بالآخر خود قرآن و حدیث ہیں۔

حدیث معاذ بن جبلؓ سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سنا: بن جبلؓ

لما بعثتہ الی الیمن قال کیف تقضی کوئین کی طرف بھیجا تو آپ نے ان سے پوچھا کہ جب

اذ اعرض بایضا قضا؟ قال اقصی
 بکتاب اللہ، قال فان لم تجد
 فی کتاب اللہ؟ قال فبسنة رسول اللہ
 قال فان لم تجد فی سنة رسول اللہ؟
 قال اجتهد برأی، قال فاصب
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 علی صدرہ وقال: الحمد لله الذی
 وفق رسول رسول اللہ لہایرضی بہ
 رسول اللہ (رواہ الترمذی وابوداؤد والدارمی)
 جس سے رسول اللہ راضی ہو۔

اسی حکم اساس پر اولیائے کالمین نے ہر طریقہ میں مجتہد فی المذاہب یا مجتہد ان نسب کی طرح
 قرآن و حدیث سے مسائل توحید و سلوک ثابت کیے ہیں یا اپنے کشف و الہام کی بنا پر ارشاد فرمایا ہے،
 لیکن اکابر اولیائے کمال کشف و الہام کی صداقت کا معیار قرآن و حدیث و اجماع ہی رہا ہے، چنانچہ
 شیخ عبد القادر جیلانی کا یہ قول مشہور ہے کہ

کل حقیقة لا یشہد لہا الشرع
 فہو زندقۃ
 جو علم حقیقت (یا کشف) جسکی شرع کو اہی نہ ہو
 وہ زندقہ (یا کفر و الحاد) ہے۔

اور اسی معنی میں قول ہے شیخ ابوسعید خدری کا:

کل باطن ینالہ الظہور فہو باطل
 جس باطن (کشف یا علم حقیقت) کی مخالفت شرع کرے

لہذا کوئی وجہ نہیں کہ اکابر صوفیہ کے اجتہاد کو علمائے مجتہدین کے اجتہاد کے برابر نہ سمجھا جائے۔

لے فتوح النیب معارف چلم ۷ منقول از انتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ مصنفہ شاہ ولی اللہ مطبعہ مطبعہ احمدی

ان کے صاحب ولایت اور ان کے طریقوں کے مقبول ہونے پر تمام علمائے اہل سنت، سلاطین و امراء،
وخاص و عام کا اجماع ہزارہائیں رہا ہے۔ اس لیے اب جو ان اکابر و اولیاء مقتدیان ملت و ہندوستان ایک
بین کے سلوک طریقت سے انکار کرے وہ اہل اسلام کے اجماع کا منکر قرار پائے گا، اور اجماع
کے مخالف کو قرآن حکیم کی یہ تہدید کافی ہے:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ
مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ
غَيْرَ مَسِيلِ الْمُؤْمِنِينَ فَوَلَّيْهِ
مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۚ وَسَاءَ
مَصِيرًا (دپ - ۴۸)

اور جو کوئی رسول کی مخالفت کرے جبکہ یہ بھی
راہ اس پر کھل چکی ہو اور سب مسلمانوں کی راہ کے
خلاف چلے تو ہم حوالہ کریں گے اسکو اس سمت
جو اس نے اختیار کی اور وہاں گئے ہم اسکو
دوزخ میں اور وہ بہت بری جگہ پہنچا،

اور شروع علیہ الصلوٰۃ والسلام کی یہ وعید پس ہے:

اتَّبِعُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ
فَإِنَّهُ مِنْ شَذِّ مَشْذَى النَّاسِ
يَا حَبِيبَا كَرِّبَا مَوْعِدَ الرَّسُولِ
يَا بَنِي اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ مِنْ شَذِّ
شَذِّ النَّاسِ

بڑی جماعت کی اتباع کرو، جو شخص عجمت
سے علیحدہ ہوا وہ دوزخ میں جا پڑا۔
اللہ کا ہاتھ جماعت پر ہے، جو جماعت کے علیحدہ
ہوا وہ دوزخ میں جا پڑا۔

یا کسی اور جگہ فرمایا گیا:

مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شَبْرًا فَقَدْ
خَلَعَ بَقْعَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ^۳

جو شخص ایک باشت بھی جماعت سے دور ہوا اس نے
طلقہ اسلام کو اپنی گردن سے نکال پھینکا (باقی)

فقہ اسلامی کا مآخذ

فقہ کی حقیقت اور مفہوم میں تبدیلی

سنت

از مولانا محمد تقی عینی صدر دارالعلوم مینہ و گاہ شریف اجیر

۳

۱) فقہ اسلامی کا دوسرا مآخذ "سنت" ہے،

فقہاء کی اصطلاح میں سنت کے لغوی معنی مروجہ طور طریقہ ہیں لیکن فقہاء کی اصطلاح میں سنت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقوال و افعال اور دوسروں کے وہ اقوال و افعال مراد ہیں جن سے آپ سکوت فرمایا اور جن کو قائم و برقرار رکھا صحابہ کرام کے اقوال و افعال بھی اس بنیاد پر سنت میں داخل ہیں کہ ان کے پاس اس کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قوی یا فعلی سند موجود ہوگی جیسا کہ اصول کی کتابوں میں مذکور ہے۔

السنة تطلق على قول الرسول	سنت کا اطلاق رسول اللہ کے قول و فعل
وفعله ومسكوته وعلى اقوال الصحابة وافعالهم	کسی فعل پر آپ سکوت اور صحابہ کے اقوال و افعال پر ہوتا ہے،

البتہ حدیث کا عمل خاص ہے کہ اس کا اطلاق فقہاء کے نزدیک صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال پر ہوتا ہے۔

لے ذرا لاوار وغیرہ لے ایضاً

محدثین نے حدیث کے مفہوم میں بھی وسعت سے کام لیا ہے اور دونوں کے لیے عام کہا ہے۔
ہاں بحث رسول اللہ کے قول و فعل اور سکوت سے ہے۔ خواہ ان کا سنت نام رکھا جائے یا انھیں حدیث
کہا جائے۔

سنت نقشہ کے مطابق | در اصل قرآن حکیم نقشہ تعمیر ہے، اور سنت رسول اس نقشہ کے مطابق تیار کی ہوئی
یاد کی ہوئی عمارت ہے | عمارت ہے، نقشہ تعمیر (کتاب) کے ساتھ انجینیر (رسول) بھیجنے کے اصول پر
اس وقت سے برابر عمل درآمد رہا ہے جب سے ہدایت الہی کے سلسلہ کی ابتدا ہوئی ہے، اس بنا پر حالات
و زمانہ کے تقاضا کے مناسب عمارت کی ترمیم میں انجینیر کی بنائی ہوئی عمارت کو قطعاً نظر انداز کر دینا
کوئی دماغی نہیں ہے، اس سے اصل نقشہ کی مطابقت نہیں ہو سکتی۔

البتہ حالات و مقتضیات کی رعایت ہر دور کی عمارت میں کی جاتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی تیار کی ہوئی عمارت میں بھی اس کی رعایت موجود ہے، ہمارا کام یہ ہے کہ عمارت کی اصل
بنیاد اور ستون کو باقی رکھ کر اس رعایت سے جتنا فائدہ بھی اٹھا سکتے ہیں اٹھائیں اور اپنے زمانہ
کے مناسب عمارت تعمیر کریں نہ یہ کہ خود فریبی میں مبتلا ہو کر تاویل و تزییر کے ذریعہ بنیاد اور ستون
بھی کو ہموار کر دیں۔

قرآن حکیم میں سنت کی بنیاد | قرآن حکیم میں سنت کی بنیاد درج ذیل آیات ہیں :

وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیہم ولعلہم
یتفکرون (۲۷) واضح کر دیں تاکہ وہ لوگ غور و فکر کریں،
اور ہم نے آپ پر الذکر (قرآن) نازل کیا تاکہ تعلیم لوگوں کی طرف بھیجی گئی ہو وہ ان پر

اس آیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن حکیم کا شارح قرار دیا گیا ہے، دوسری

آیت میں ہے :

انا انزلنا الیک الکتاب بالحق
لنحکم بین الناس بہا امرہ
اللہ (۳۶)

اے پیغمبر تم نے آپ پر کتاب سجا لی کیساتھ
نازل کر دی ہے تاکہ جیسا کہ اللہ نے بتلادیا ہے
آپ اس کے مطابق فیصلہ کریں۔

حسب ذیل آیت میں اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا مبلغ بتایا ہے،
یا ایہا الرسول بلغ ما انزل الیک
من ربک (۳۷)

اے رسول جو کچھ آپ پر آپ کے رب کی طرف سے
نازل کیا گیا ہے آپ اس کی تبلیغ کیجئے،

شرح و تبلیغ اور فیصلہ کی صورت یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے قول سے یا فعل سے
یاد دہنوں سے یا مرد و جہڑ نعینوں پر سکوت فرما کر انھیں قائم و برقرار رکھنے سے قرآن حکیم کے مطالب و
مقاصد کی وضاحت فرماتے تھے، اس بنا پر سنت کے نام سے کوئی شے ایسی نہ ہونی چاہیے جس کے معانی
و مقاصد کی دلالت قرآن حکیم میں موجود نہ ہو۔

..... اسی طرح قرآن حکیم کی کوئی ایسی تعبیر و توجیہ درست
نہیں ہے جو رسول اللہ کی بیان کردہ توجیہ و تعبیر کے خلاف ہو بشرطیکہ روایت و روایت کے معنی
پر وہ پوری اترتی ہو، البتہ حالات و مقامات کے تفاوت کی بنا پر تعبیر کی بعض شکلوں میں تفاوت
گنجائش رکھ سکتی ہے مگر روح اور مقصد بہر حال قائم رہیں گے۔

نت کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سنت پر اسی حقیقت سے عمل درآمد ہوا۔
صحابہ کا طرز عمل چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق (جو ہدایت الہی کی فراج شناسی میں سب پر نور
رکھتے تھے) کا طرز عمل قانون کے بارے میں یہ منقول ہے۔

کان ابوبکر اذ ورد علیہ حکم نظر
فی کتاب اللہ تعالیٰ فان وجد فیہ

حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سامنے جب کوئی
قانونی معاملہ آتا تو پہلے وہ قرآن حکیم میں

ما یقضی بہ قضی بلہ وان لم یجد فی کتاب اللہ نظر فی سنت رسول اللہ فان وجد فیہا ما یقضی بہ قضی بہ فان اعیاء ذلک فسال الناس هل علمتم ان رسول اللہ قضی فیہ بقضاء فربما قام الیہ القوم فیقولون قضی فیہ بكذا او کذا^۱

اس عمل تلاش کرتے، اگر وہاں نہ ملتا تو سنت کی طرف رجوع کرتے اگر سنت میں بھی نہ ملتا تو لوگوں سے دریافت کرتے کہ اس معاملہ میں رسول اللہ کے فیصلہ کا کسی کو علم ہے؟ بسا اوقات ایسا ہوتا کہ لوگ بتا دیتے کہ رسول اللہ علی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملہ میں یہ فیصلہ فرمایا ہے۔

سنت سے سند ملنے پر خوش ہو کر فرماتے تھے،

الحمد لله الذی جعل فینا من یحفظ علی نبینا^۲

اللہ کا شکر ہے جس نے ایسے لوگوں کو بانی رکھا جنہیں ہمارے نبی کی سنتیں محفوظ ہیں،

حضرت عمرؓ نے قرآن نہی کے سلسلہ میں سنت کی تشریحات کو بنیاد بناتے ہوئے ایک موقع پر فرمایا

سیاتی قوم یجاد لونکم بشبہات القرآن فہم بالسنن فان اصحاب السنن اعلم بکتاب اللہ^۳

آئندہ ایسے لوگ پیدا ہوں گے جو قرآنی شبہات میں تم سے جھگڑیں گے، ایسی سوت میں سندیں کے ذریعہ ان پر حجت قائم کرنا کیونکہ صحابہ سنن

عمال کے فرائض میں انتظامی امور کے ساتھ دین اور سنت کی تبلیغ بھی تھی۔

انما ابعث لیبغونکم دینکم و سنتہ نیکم او کما قال^۴

میں ایسے عمال بھیجتا ہوں کہ وہ تمہیں تمہارا دین اور تمہارے نبی کی سنت سکھائیں۔

۱۔ تخریج اللہ ابانہ عن ۱۴۸ و اعلام الموقنین رجوع ۶۶ ح ۲۔ تخریج اللہ ابانہ عن ۱۴۸ و اعلام الموقنین رجوع ۶۶ ح ۳۔ تخریج اللہ ابانہ عن ۱۴۸ و اعلام الموقنین رجوع ۶۶ ح ۴۔ تخریج اللہ ابانہ عن ۱۴۸ و اعلام الموقنین رجوع ۶۶ ح ۵۔

ایک اور موقع پر سنت کو قانونی حیثیت میں رکھتے ہوئے فرمایا:

ایہا الناس قد مننت لکم السنن
وفرضت لکم الفرائض وتركتمہ
علی الواضحة الا ان یصلوا بالناس
یمینا وشمالا^۱

لوگو تمہارے لیے سنتیں مقرر کر دی گئیں، فرض
کی تعیین ہو چکی، اس طرح تم کو واضح راستہ پر
لگا دیا گیا، اب اگر تم لوگوں کی وجہ سے دائیں
بائیں دیکھو گے تو گمراہ ہو جاؤ گے۔

جنہوں نے حالات و تقاضا کی بنا پر سنت سے بھی آگے بڑھ کر قرآن حکیم کی بعض جزئیات تک کے
عمل کو مؤخر کر دیا تھا اور عجم کو خصوص پر محمول کیا تھا، قحط کے زمانہ میں سرزد کی سزا اور مؤلفہ العلوب
کے بارے میں حضرت عمرؓ نے جو طریقہ اختیار کیا تھا، اس سے اصحاب علم پوری طرح واقف ہیں، اسی
طرح دیگر صحابہ و تابعین کا جو عمل سنت کے بارے میں منقول و محفوظ ہے وہ سنت کی نوعیت اور
مقام متعین کرنے میں ہمارے لیے دلیل راہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

ائمہ قانون کا طرز عمل | ائمہ قانون نے بھی قرآن فہمی اور قانون کے مرحلہ میں سنت کو جو خاص اہمیت

دی ہے، مثلاً امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے:

لو لا السنن ما فہم احد منا
القاء^۲ ان

اگر سنتیں نہ ہوتیں تو ہم میں سے کوئی قرآن حکیم
کا فہم نہ حاصل کر سکتا

اس سے زیادہ وضاحت اس قول سے ہوتی ہے۔

لہ تنزل الناس فی صلاح ما دام
منہم من یطلب الحدیث فاذا
طلبوا العلم بلا حدیث فسدوا^۳

لوگ اس وقت تک خیر و صلاح میں رہیں گے
جب تک ان میں حدیث کے طالب موجود رہیں گے اور
جب غیر حدیث علم حاصل کریں گے تو سداور بگاڑ

۱۔ الا عظم ج ۱ از اسلامی قانون نمبر جلد ۱ ص ۳۰۰ ۲۔ مقدمہ المیزان از اسلامی قانون نمبر ۸ ص ۳۰۳

امام شافعی کا ارشاد ہے:

اجمع المسلمون علی ان من متبنا
لہ سنتہ عن رسول اللہ ﷺ
لہ ان یدعیہ بقول احد
مسلموں کا اس بات پر اجماع ہو کہ جب کسی پر
رسول اللہ کی سنت داغ ہو جائے تو پھر اس کے لیے کسی
قول کی وجہ سے اسکو جھوٹا ناجائز نہیں ہے۔

علامہ سیوطی نے امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے:

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ فرمایا ہے وہ سب قرآن سے ماخوذ ہے۔“
امام مالکؒ کا ارشاد ہے:

کل ما وافق الکتاب والسنة
فخذوا وکل ما لم یوافقه
والسنة فاتروکوا
ہر وہ چیز جو کتاب و سنت کے موافق ہو
اسے قبول کر لو اور جو مخالف ہو اسے
چھوڑ دو۔

امام احمد بن حنبل نے فرمایا ہے:

من رآ حدیث رسول اللہ
فهو علی شفا ھلکۃ
جن نے رسول اللہ کی حدیث کو رد کر دیا
وہ ہلاکت کے کنارے پر آگیا،

ان تصریحات سے دو باتیں معلوم ہوئیں (۱) قرآن فہمی میں سنت کی تصریحات و توضیحات
ہی کو اولیت حاصل ہے، اور سنت قرآن حکیم ہی کی شرح و تفسیر اور اسی سے ماخوذ ہے۔
(۲) دین قانون کے مرحلہ میں سنت کی حیثیت ماخذ کی ہے، اگرچہ اس کا درجہ قرآن حکیم سے کم ہے۔
سنت کی تشریحی و توضیحی ذیل میں ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیان کردہ تصریحات
حیثیت کی چند صورتیں | کی چند صورتیں پیش کرتے ہیں:

۱۔ اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۵ اتقان ص ۳ جامع اہل العلم از اسلامی قانون نمبر ۳ کتاب المتب لابن الجوزی

(۱) قرآن حکیم میں جو آیتیں مجمل تھیں رسول اللہ نے ان کی تشریح فرمائی۔

(۲) جو مطلق تھیں موقع اور محل کے لحاظ سے انھیں مقید فرمایا۔

(۳) جو مشکل تھیں ان کی تفسیر بیان فرمائی۔

(۴) جو قرآنی احکام مجمل تھے یعنی ان کے عمل کی کیفیت، اسباب و شرائط اور لوازم وغیرہ

کی تفصیل نہ تھی، رسول اللہ نے ان کی تفصیل بیان فرمائی، چنانچہ نماز اور زکوٰۃ وغیرہ کی جو تفصیلات "سنت" میں مذکور ہیں، وہ سب قرآن حکیم ہی کی شرح اور وضاحت ہیں۔

(۵) قرآنی توضیحات کی روشنی میں بہت سے پیش آمدہ واقعات کا حکم بیان فرمایا، مثلاً طہ

و حرمت کے باب میں جو احکام مذکور تھے، ان پر شبہ اور شکوک چیزوں کو قیاس کیا جن کی تصریح قرآن حکیم میں نہ تھی۔

(۶) قرآنی اصول و مقاصد کے پیش نظر وقت اور محل کی مناسبت سے وسائل و ذرا

کا حکم بیان فرمایا۔

(۷) قرآنی تصریحات سے ایسے اصول مستنبط فرمائے جن سے نئے حالات و وسائل کو

کرنے کی راہیں کھلیں۔

(۸) قرآنی احکام کے وجوہ و اسباب اور حکمت و مصلحت بیان فرمائی جس سے بہت

دلکھیاں مستنبط ہوئے۔

(۹) قرآنی ہدایات سے الٰہی یا ایسی اخذ کی، اس کے مقاصد دریافت فرمائے، پھر اس

میں شریعت کو انسان کی عملی زندگی سے ہم آہنگ بنایا۔

(۱۰) بحیثیت مجموعی زندگی ایسی گذاری کہ قرآنی زندگی کے لیے وہ مکمل تفسیر بنی۔

القرآن (الحديث)

ان کے علاوہ رسول اللہ کے تشریحات کی اور بہت سی صورتیں ہیں جو تفصیل کے ساتھ سنت کے ذخیرہ سے معلوم ہو سکتی ہیں۔ ظاہر نظر میں ممکن ہے بعض تشریحات کی سند قرآن مجید میں نہ مل سکے، لیکن جن کی نظر میں کلی پالیسی اور عمومی مقاصد ہیں، ان کے لیے سند تلاش کر لینا کوئی مشکل نہیں ہے۔ یہ تشریحات خواہ اصول و کلیات ہوں یا وقتی و فروعی مسائل ہوں کسی بھی افادیت سے انکار نہیں ہو سکتا ہے، اصول و کلیات کے ذریعہ قانون کی تشکیل کا کام انجام پاتا ہے اور وقتی و فروعی مسائل

سے استنباط کا انداز معلوم ہوتا ہے،

تدوین قانون کے مرحلہ میں سنت کو سمجھنے کے لیے (۳) تدوین قانون کے مرحلہ میں سنت کا کردار معلوم کرنے کے لیے عہد نبوی کی تاریخ جاننا ضروری ہے

ضروری ہے کہ عہد نبوی کے سیاسی، معاشی و معاشرتی حالات پر بصیرت حاصل کی جائے، پھر ان حالات کی روشنی میں یہ جانا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عہد کے وسائل و مسائل اور مراسم و رواج میں کن کن کس طرح اور کس حد تک باقی رکھا تھا؟ یہ حالات بڑی حد تک "سنت" سے سمجھے جاتے ہیں لیکن مسائل و مراسم کی تفصیل اور پھر ان میں رسول اللہ کی ترمیم و ترمیم میں حائل قانوں کی زبانتہ و دشوار ہے، عام فقہاء نے اس انداز بیان سے غالباً اس بنا پر بحث نہیں کی ہے کہ ان کے عہد اور رسول اللہ کے عہد میں نمایاں اور بنیادی فرق نہ ظاہر ہوا۔ اس مرحلہ میں شاہ ولی اللہ کے طریق فکر | البتہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی کتابوں (بالخصوص حجتہ اللہ باللہ) سے بہت کچھ رہنمائی ملتی ہے | میں جو انداز اختیار کیا ہے، اس سے یہیں اتنی کافی رہنمائی ملتی ہو گی کہ اس دشوار سی کو ہم حل کر سکتے ہیں، چنانچہ ایک موقع پر وہ کہتے ہیں،

ان کنت تریدا النظر فی معانی شریعتہ

اگر تم رسول اللہ کی شریعت کی گہرائیوں کو

رسول اللہ فتح حق اولیٰ الحال

سمجھنا چاہو تو پہلے عرب امیوں کے حال کی

اکامین الذین ابحت فیہم التی

تحقیق کرو، جن میں رسول اللہ مبعوث ہوئے

ہی مادۃ تشریعہ و ثانیاً وہی آپ کی شریعت کا تشریحی مادہ ہیں، ان کے
کیفیت اصلاحیہ یا بالماقاصد بعد آپ کے صلوح کی کیفیت سمجھ جائے ان
المدن کورسہ فی باب التشیع والتیسیر مقاصد کے تحت کی ہیں جن کا ذکر تشریح
واحکام المملکت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کی اولین مخاطب عرب قوم ہے اور عالمگیر اصول دینیات
کے نفاذ میں بطور ”ضمیمہ“ استعمال ہوئی ہے، اس بنا پر لازمی طور سے اصول و کلیات کو عملی شکل میں
تفصیل کرتے وقت اس قوم کی عادات و رسوم و احکام وغیرہ کی رعایت کی گئی ہے، بلکہ ان اصول کا
نفاذ موجودہ رسوم و احکام ہی کی روشنی میں ظاہر ہوتا ہے، ایسی حالت میں تمام مشکلوں اور صورتوں
کو دائمی طور پر قانونی حیثیت دینے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے، البتہ تدوین کے مرحلے میں یہ ضرور
قرار دیا جاتا ہے کہ مرسوم و احکام کی اصل صوت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تریسم و تفسیر
کی ہوئی شکل دونوں نظر کے سامنے ہوں تاکہ بدلے ہوئے حالات میں اصول کا نفاذ رسول اللہ
کے اختیار کیے ہوئے طریق کار کے ذریعہ عمل میں لایا جاسکے

رسول اللہ کے فرمودات کی عمومی حیثیت دو قسمیں ہیں | اسی حقیقت کے پیش نظر حضرت شاہ صاحب نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے فرمودات کی عمومی حیثیت سے دو قسمیں کی ہیں (۱) ایک وہ جن کا
تعلق پیغمبرؐ کے فرائض اور تبلیغ رسالت ہے، قرآن حکیم کی آیت وما آتاکم الرسول فخذوه
وما نہاکم عنہ فانتهوا کا تعلق ہی حصہ سے ہے، اس میں عقائد، عبادات، اخلاق، معاملات
معاد وغیرہ سے تعلق تفصیلات شامل ہیں اور (۲) دوسری وہ جن کا تعلق پیغمبرؐ کے فرائض اور تبلیغ
رسالت سے نہیں ہے بلکہ مشورہ اور رائے سے ہے، رسول اللہ کا یہ قول :-

انہا انابشہ اذا امر تکلم بشی من
میں بشرہوں جب تھا ارے دین کے بارے میں
دینکہ یغنا ولا اذا امر تکلم
کسی چیز کا حکم دوں تو اس کو لے لو اور جب
بشی من سے ائی خانما
اپنی رائے سے کسی چیز کا حکم دوں تو ظاہر ہے کہ
انابشہ
میں بھی بشرہوں

یعنی اس کی حیثیت پہلی قسم جیسی نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ شہورہ اور رائے کا معاملہ برہمی حد تک
فنی حالات و مصالح کے تابع ہوتا ہے، اور حالات و مصالح کا تجزیہ کرنے میں بشری تقاضہ
سے غلطی کا بھی امکان ہے،

اس قسم میں درج ذیل تشریحات داخل ہوں گی،

(۱) وہ احکام جو کسی عارضی مصلحت یا سیاست پر مبنی ہیں، (۲) وہ جو طریقہ کار سے متعلق
ہیں اور حالات کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں، مثلاً جنگ کے طریقے اور حکومت کے شعبوں کی ترتیب وغیرہ
(۳) وہ امور جنہیں شخصی و قومی و ملکی عادات و روایات کے مطابق اختیار کیا گیا ہے (۴) وہ باتیں
جو عرب میں بطور قصہ مشہور تھیں، رسول اللہ نے بھی تفسیر طبع یا کسی اخلاقی نتیجہ کے لحاظ سے بیان
فرمائیں، (۵) عربوں کے بعض تجربات، علاج، زراعت و باغبانی وغیرہ کے متعلق جو چیزیں
بیان فرمائیں۔

ایک مقنن کے لیے نہ دین قانون کے مرحلہ میں ان دونوں قسم کی تشریحات میں نظر فرمایا۔
ضروری ہے، اور نہ قانون کی وہ عملی استعداد ختم ہو جائے گی، جو اس کو حالات و زمانہ کے تقاضا کے
مطابق ڈھالتی رہتی ہے،

امام ابو حنیفہ (مقنن اعظم) کے بارے میں یہ شہرت کہ انہوں نے تمدین قانون میں "سنت" سے زیادہ کام نہیں لیا، اگر بالفرض یہ	سنت کے بارے میں امام ابو حنیفہ کے رویہ کی وضاحت
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------

کسی درجہ میں بھی صحیح ہے۔ تو اسکی بنیاد حدیث کی مذکورہ تقسیم ہے، اسی کا نتیجہ تھا کہ جس قدر امام ابوحنیفہؒ کے فقہ کو تمدنی زندگی کے ساتھ مناسبت ہے اور کسی فقہ کو اتنی مناسبت نہ ہوگی اور اس فقہ کی عمومیت اور زیادہ شہرت پانے کی بڑی وجہ تمدنی زندگی کے ساتھ اس کی مناسبت ہے۔ اگر ایک طرف اسلامی قانون کی ہر گہریت پر نظر ہو اور دوسری طرف رسول اللہؐ کے فرمودات کی نوعیت سے واقفیت ہو تو لازمی طور سے ماننا پڑے گا کہ قانون کی دنیا میں قیاس و رائے کی بھی کم اہمیت نہیں ہو،

تدوین فقہ کیلئے سنت و مطلق | فقہانے تدوین قانون کے لیے سنت کے حسب ذیل معلومات ضروری قرار دیئے

چند قسم کے معلومات ضروری ہیں | (۱) تاریخ و منسوخ (۲) محل و مفسر (۳) خاص و عام (۴) حکم و عقاب (۵) احکام کے درجہ اور مراتب (دوب، مذہب، مباح وغیرہ) ان کے علاوہ قرآن حکیم سے استدلال و استنباط کے جو طریقے اور اصول فقہانے مقرر کیے ہیں، ان سب کا سنت میں بھی لحاظ کیا جاتا ہے، البتہ روایت و روایت کے لحاظ سے سنت کی شناخت کا کام بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اسی طرح قرآن حکیم کی مناسبت سے سنت کے محل اور مقام کے تعیین کا کام بھی کافی اہم ہے۔

قرآن حکیم اور سنت کا وہ حصہ جس کا تعلق واقعات و مواظع سے ہے عام فقہاء کے خیال میں قانون سازی کیلئے اس کو تقویت ضروری نہیں ہے، لیکن اگر خود سے دیکھا جائے تو اجتماعی زندگی کو سمجھنے اور اس حیثیت سے قانون کا مقام متعین کرنے اور قانون کو موثر بنانے میں اس سے بڑی تھک رہنمائی حاصل ہوتی ہے، اگر اس کو نظر انداز کر کے قانون کی تدوین عمل میں لائی جائے تو اس میں خشکی اور کھٹکی ہوگی اور جذب و محبت کا عنصر کم ہو جائیگا جو اسلامی قانون کی جان ہے۔

تدوین حدیث | اس میں شک نہیں کہ قرآن حکیم کی مرکزیت برقرار رکھنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہی تدوین حدیث کی طرف زیادہ توجہ نہیں دینی یہ بھی صحیح ہے کہ بعد کے زمانہ میں ذاتی اغراض و مفاد کی بنا پر احادیث وضع کرنے کا سلسلہ بھی شروع ہو گیا تھا،

یاد جو تدوین حدیث بن اتنی احتیاطا برتی گئی ہے کہ اس سے انکار کی یا اس کو ماخذ تسلیم کرنے کی گنجائش نہیں نکل سکتی اس پر تفصیلی بحث کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

حدیث کے جانچنے کے لیے فقہاء کے نزدیک فن روایت مستقل فن ہے، اس کے اصول و ضوابط روایت اور درایت دونوں کو معیار ہیں اور مدارج و مراتب میں، راویوں کے حال کی پوری تحقیق کا بندہ دست ہے، حدیث کو جانچنے کے قاعدے اور طریقے ہیں، روایتی نقطہ نظر کے علاوہ حدیث کا روایتی معیار پر پورا اثر نا بھی ضروری ہے۔

روایت کے اصول حسب ذیل بیان کئے جاتے ہیں۔

- (۱) وہ حدیث قرآن حکیم کے خلاف نہ ہو (۲) مشاہدات کے خلاف نہ ہو (۳) مسئلہ اصول کے منافی نہ ہو، (۴) حدیث متواتر اور تعامل صحابہ کے خلاف نہ ہو (۵) قلب کی تربیت گاہ میں تربیت پائی ہوئی (عقل کے خلاف نہ ہو)۔ (۶) اس میں ادھام پرستی کی ترغیب نہ ہو (۷) معمولی معمولی باتوں پر سخت قسم کے مذاہب کی دھجکی نہ ہو (۸) مضمون روایت میں اس قسم کا اشتباہ ہو کہ جس کی تفسیر توجیہ مشکل ہو (۹) کسی کے مناقب و فضائل میں غلو سے کام نہ لیا گیا ہو (۱۰) ایسے محائب کا بیان نہ ہو جو قبولیت کے معیار پر پورے نہ اتر سکیں (۱۱) ایسی پیشین گوئیاں نہ ہوں جن میں سال اور ماہ کا تعین ہو (۱۲) ایسے واقعات نہ بیان کئے گئے ہوں جن کا تذکرہ قرآن حکیم اور احادیث صحیحہ میں نہ ہو حدیث کے جانچنے کے یہ اصول ایسے نہیں ہیں کہ اس کے بعد ایک مبصر کے لیے کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی
- احادیث کا محل متعین کرنے میں احادیث کا محل و مقام متعین کرنے میں اعیان رسول کی زندگی بھی خاص اہمیت رکھتی ہے اور فقہاء کرام نے اس سے بہت استفادہ کیا ہے ان کے عمل اور تشریحات کو بطور حجت تسلیم کیا ہے قرآن حکیم کی درجہ ذیل آیت سے بھی ان کی اہمیت ثابت ہوتی ہے۔

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَٰئِكَ مِنْ هَٰؤُلَاءِ
وَالَّذِينَ تَبِعُوا مِنْ بَنِي إِسْرَٰءِيلَ
يَا حَسَنَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ
عَنْهُمْ وَاعِدَ اللَّهُ تَبِعِي
تَحِيَّهَا أُولَٰئِكَ خَالِدِينَ فِيهَا
أَبَدًا ۚ إِنَّكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

مجاہدین و انصار میں جو لوگ بہت کم کرنے والے سب سے پہلے ایمان لانے والے ہیں اور وہ لوگ جنہوں نے راست بازی کے ساتھ ان کی اتباع کی ان سے اللہ راضی ہو اور وہ اللہ سے راضی ہوئے اور اللہ نے ان کے لیے (اچھی نعمتوں کی) جنتیں تیار کر دیں جن کے نیچے نہرین بہ رہی ہیں، وہ ہمیشہ اس نعمت و سرور کی زندگی میں رہیں گے۔

آیت میں السابِقون الاولون اور الذین اتبعوہم باحسان ”و گروہ کا ذکر ہے، پہلا گروہ وہ جس نے قرآن حکیم اور سنت نبویہ کا مقام اور محل متین کر کے ان دونوں کی روشنی میں قوانین کا استنباط کیا اس گروہ کا مرکزی طبقہ مجاہدین اور انصار کا پہلا طبقہ تھا۔ پھر اس کے بعد وہ گروہ جس نے راست بازی کے ساتھ اس طرح ان کی اتباع کی کہ جو چیزیں انہوں نے طے کر دی تھیں ان کو بھی بطور سند تسلیم کر لیا اور قانون کے استنباط میں سے بھی بطور رحمت ان سے کام لیا۔ ان دونوں گروہ کے لیے ”رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ“ کا جملہ نہایت اہم و سناو بہت بڑی شہادت کی حیثیت رکھتا ہے بالخصوص ”رضوا عنہ“ کا فقرہ ان کے مزاج اور الہی کے مزاج میں ہم آہنگی اور یکسانیت پر دلالت کرتا ہے۔

اس نقطہ نظر سے اتباع بالاحسان ”کامل وہی گروہ قرار پائے گا جو سابق کی طرح رسول کی زندگی بطور سند تسلیم کرے گا اور قانون کے استنباط میں اس روشنی سے کام لے۔ پرنہا رنے بڑی حد تک صحابہ کے قول اور فعل کو ”سنت“ میں داخل قرار دے گا، اور وہ

بقام معین کرنے میں اسکی طرف رجوع کرنا ضروری سمجھا ہے۔

عبارت کے بارے میں	اصول فقہ کی کتابوں میں صحابہ کے بارے میں فقہاء کا یہ مسلک
تھا کہ اس مسلک	مذکور ہے۔

یحب اجماعاً فیما شاع
فسکتوا مسلمین ولا یحب
اجماعاً فیما ثبت الخلاف
بینہم^۱
اس اتباع کی دلیل یہ مذکور ہے۔

لان اکثر اقوالہم مسموع
بحضرة الرسالۃ وان
اجتہدوا قولہم
اصوب لانہم شاہدوا
موارد النصوص ولتقدیمہم
فی الدین وبرکۃ صحبۃ النبی
صلی اللہ علیہ وسلم وکونہم
فی خیر القادون^۲

لانہم شاہدوا احوال التنا
واسرار الشریعۃ^۳
قرآن کے احوال اور اسباب اور
اسرار شریعت سے انھیں پوری

۱۔ توضیح توحیح ج ۲ ص ۱۷۷ ایضاً ۲۔ نوار الاثر ص ۱۷۷

ومعقۃ اسباب التذیل^۱ واقعیت ہے،

ان وجوہ کی بنا پر اگر اپنی رائے سے بھی وہ کوئی بات کہتے ہیں تو وہ دوسروں کے مقابلہ میں بدرجہا فضیلت اور برتری کی مستحق قرار پاتی ہے، فقہانے اس اعتراض کے باوجود موقع اور محل کے تعین میں اپنا حق محفوظ رکھا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک صحابہ کی رائے اگر ایسی ہی جن میں قیاس نہیں چل سکتا تو اتباع خشک واجب ہے، اور اگر ان میں قیاس جاری ہوتا ہے تو بڑے ہوئے حالات میں قیاس کرنے کی گنجائش ہے^۲۔

ظاہر ہے کہ سب انسان یکساں ہوتے ہیں اور نہ سب صحابہ یکساں تھے، ان کے علم و فضل و یانت و تقویٰ اور رسول اللہ کی صحبت اور قرب کے لحاظ سے لازمی طور سے ان میں تفاوت تھا اس لیے ان کے اتباع اور ان کے اقوال و افعال کا مقام متعین کرنے میں بھی اس فرق کو رکھا جائے گا،

لے حامی ص ۶۷۷ کتب اصول فقہ

المنہ مشرقیہ کی نایاب کتب

اگر آپ کو عربی، فارسی، اردو کی قدیم و نایاب کتابوں کی ضرورت ہو تو ہماری خدمات حاصل ہر قسم کی قدیم و نایاب کتابیں سپلائی کرنے کا فیہماز پر انتظام کیا گیا ہے۔ اگر اتفاق سے کوئی کتاب ہمارے پاس موجود نہ بھی ہو اور باوجود تلاش و جستجو کے فراہم نہ ہو تو کتاب کا نام اور آپ کا پتہ درج رجسٹر کر لیا جاتا ہے، اور جب کبھی وہ کتاب مل جائے اسکی قیمت سے مطلع کروایا جاتا ہے۔

اسلامی کتبیں ہر زبان میں ہم سے طلب فرمائیے
مکتبہ نشاۃ ثانیہ، معظّم شاہی مارکٹ، حیدرآباد

امام لغت حسن بن محمد الصغانی اللہابی

از

مولانا عبد الحکیم حشتی فاضل دیوبند

(۳)

بن مین قیام | صفائی جب عدن میں آئے تو مسجد بن البصری میں قیام فرمایا، ان کے پاس چوکی
وقت طلبہ کاجوم رہتا تھا، اس لئے آپ درس تدریس کی غرض سے مسجد میں قیام کرتے تھے، بن ابی
زہر نے مورخ جندی کا یہ بیان نقل کیا ہے کہ صفائی جب عدن میں آئے تھے تو مسجد بن البصری
میں قیام کرتے تھے، لکھتے ہیں،

قال الجندی وكان وقوفه في	مورخ جندی کا بیان ہے صفائی یہاں
عدن في المسجد الذي يعرف	قیام میں مسجد میں ہوتا تھا جو مسجد بن ابی
بمسجد ابن البصري احد	کے نام سے مشہور ہے۔ بن البصری
عدن وليس هو الذي اسس	عدن کے سوداگروں میں سے تھے۔
وانما كان يقوم به ويصلح	یہ اس مسجد کے ہانی نہ تھے۔ بلکہ اس کی مر
ما تشعث منه وكان الذي	رورہ کو بچھال کرتے تھے۔ یہ مسجد وزیر
اسس الشيخ الوزني ياسر بن	ابن بلال محمدی نے بنوائی تھی

صغانی جب یہاں آئے تو اپنے ساتھ پورا کتب خانہ لیکر آئے تھے، ان کے پاس نقد روپیہ بھی کافی تھا، بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی امیر کبیر شاگرد نے تذکرہ کیا ہو گا۔ عدن کے دوران قیام کا ایک دلچسپ واقعہ یہ ہے۔

ابو البریج سلیمان بن الفقیہ	ابو البریج سلیمان بن الفقیہ
بطل محمد بن احمد بن محمد	بطل محمد بن احمد بن محمد
سلیمان ابن بطل السکبی	سلیمان ابن بطل السکبی
کات فقیہاً دیناً علم فاعلم	کات فقیہاً دیناً علم فاعلم
علیہ العلم والحدیث	علیہ العلم والحدیث
والآداب وغالب اخذ	والآداب وغالب اخذ
عن ابیہ وعن الامام الصغانی	عن ابیہ وعن الامام الصغانی
مقدم الذکر ان الصغانی	مقدم الذکر ان الصغانی
المادخل عدن کتب الیم	المادخل عدن کتب الیم
علی الوصول الیہ وقد کانت	علی الوصول الیہ وقد کانت
بینہما الفة ایام ووقوفہ	بینہما الفة ایام ووقوفہ
عند الفقیہ بطل بسبب	عند الفقیہ بطل بسبب
القرأة فكان یجیبہ ما یرئ	القرأة فكان یجیبہ ما یرئ
فیه المجابة والشها متفقاً	فیه المجابة والشها متفقاً
لہ صلی معراج ولا یصح	لہ صلی معراج ولا یصح
غیر زاد الطریق فعندی	غیر زاد الطریق فعندی

ابو البریج سلیمان بن الفقیہ بطل محمد بن احمد (الکبی بڑے فقیہ، نہایت دیندار اور عارف کامل تھے۔ ان پر علم حدیث، ادب اور علم دین کا غلبہ تھا، علوم کی تحصیل بیشتر اپنے والد اور امام صغانی (جن کا تذکرہ گزر چکا ہے) سے کی تھی، صغانی جب عدن آئے تھے تو انھیں ایک خط لکھا تھا جس میں ملنے کی تاکید کی تھی، ان میں باہم دوستی اور محبت اسی وقت سے قائم ہو گئی تھی جب صغانی کا قیام ان کے والد کے یہاں تھا اور یہ اس وقت پڑھتے تھے، ان کی شرافت، زکات اور تہذیب نے صغانی کو حیرت میں ڈال رکھا تھا، صغانی نے اپنے مکتوب میں لکھا تھا کہ جلد آکر مجھ سے ملو اور زوارہ کے سوا اپنے ساتھ کچھ

عَشَّةَ اِحْمالٍ مِنَ الْوَرَقِ
 وَالْوَرَقُ فَلَمَّا وَقَفَ عَلَى كِتَابِهِمْ
 بَادِرًا وَنَزَلَ فَلَمَّا دَخَلَ عَدْنُ
 وَاَقَامَ عِنْدَ الْفَقِيهِ الصَّغَانِي
 كَانَ النَّاسُ يَصِلُونَ الْمَسْجِدَ
 يَتَعَجَّبُونَ مِنْ حُسْنِهِ زَمْرًا
 زَمْرًا لَيْسَ غَرَضُهُمْ اَلَا
 التَّعَجُّبُ مِنْ حُسْنِهِ وَجَالِه
 وَكَانَ النِّسَاءُ يَصِلْنَ لَيْلًا
 يَظْهَرُونَ اَنْ غَرَضُهُمْ
 زِيَارَةُ اَلْاِمَامِ الصَّغَانِي فَلَمَّا
 كَسَتْ ذَلِكَ مِنْهُمْ وَاسْتَهْدَتْ
 وَالْحَى عَدْنُ يَوْمَئِذٍ جَبَسَتْ
 خَشْيَةً الْفِتْنَةِ فَلَمَّا حَلَفَ
 الْحُجَّاسُ كَانَ يَكْتُبُ حُرُوفَ
 اَجْبَدٍ مُقَطَّعَةً دِيَارًا بِكُلِّ
 دَرَقَةٍ مَتَابَعٍ فَيَشْتَرُونَهَا
 اَوْ لَا دِ الْجَارِ كُلِّ سَرَقَةٍ
 بِخَمْسَةِ دَنَانِيرٍ يَتَحَدَّرُونَ

کیونکہ میرے دو پیسے اور کتابوں کا
 وزن دس اونٹ سے کم نہیں ہے جو نبی
 ابو الربیع کو یہ خط ملا وہ فوراً روانہ ہو گئے اور
 عدن آکر دم لیا، عدن میں صغانی کے پاس
 آکر قیام کیا، ان کی آمد کے بعد لوگ جوق
 در جوق اس مسجد میں آتے اور ان کے حسن
 و جمال کو دیکھ کر حیرت میں پڑ جاتے ان لوگوں
 کے آنے کی غرض صرف ان کے حسن خدا
 داد کو دیکھنا تھا، عورتیں بھی رات کو آتی
 تھیں، اور ظاہر کرتی تھیں کہ انکا مقصد
 امام صغانی کی زیارت ہے جب یہ آمد و رفت
 بہت بڑھ گئی اور اس کا چرچا ہونے لگا تو
 حاکم عدن نے ان کو فتنہ کے خوف سے
 قید کرنے کا حکم صادر کر دیا، انھوں نے
 بنیٰ میں ابجد کے حروف مقطعات کو
 لکھنا شروع کیا جب ایک ورق ہو جاتا
 تو باہر بھیجے کے لیے بھیج دیا کرتے تھے
 سودا گروں کے لئے کہ ہر دھلی پانچ دینار
 میں خرید لیتے تھے، اور آپ اسی کی

علیہا فکات يستعين بذالك
 علی امدہ فلما عزو الصفا
 آمدنی پر سر کرتے تھے جب صفائی نے
 عدن سے نکلے گا ارادہ کیا تو حاکم عدن
 نے انھیں بھی چھوڑ دیا چنانچہ دونوں
 عدن سے ایک ہی ساتھ نکلے۔
 علی الخرج من عدن
 اخرجه الموالی فخر جاجامعا
 عدن کے قیام کے زمانہ میں یہاں کے علماء اور فضلاؤں آپ سے حدیث وغیرہ کی تحصیل کی تھی
 ابن ابی حزمہ لکھتے ہیں۔

قدم الیمن مدرار افا قام فی
 عدن فقصده جمع من الفضلا
 صفائی بارہا مین آئے اور عدن میں ٹھہرے
 علماء فضلا کی ایک بڑی جماعت نے
 حاضر خدمت ہو کر علوم کی تحصیل کی۔
 بیان صفائی امام خطابی کی معالم السنن کو درس دیتے تھے جو ان کی نہایت پسندیدہ کتاب تھی
 یا قوت رومی کا بیان ہے۔

كان يقرأ عليه بعدد من معالم
 السنن للخطابی وكان مجباً
 بهذا الكتاب وبكلامه مصنفه
 وبقول ان الخطابی جمع
 لهذا الكتاب جبراميزه
 عدن میں معالم السنن کا درس دیتے
 تھے، وہ اس کے مولف اور اس کے
 مباحث علیہ کو بہت پسند کرتے تھے،
 اور فرمایا کرتے تھے کہ خطابی نے اس
 کتاب میں دریا کو کوزے میں بند کیا ہے،

درس دہرے کے بعد جو وقت ملتا تھا اس میں صحیح بخاری کی نقل کرتے تھے، چنانچہ

سہ ملاحظہ ہو تاریخ تفرعن جلد ۲ ترجمہ سلیمان بن بطلال، سہ ملاحظہ ہو معجم الادبیاریط

کئی نسخے لکھ کر یہاں وقف کئے تھے، ابن ابی خزیمہ تحریر فرماتے ہیں۔

کتاب بیدار فیہ من صحیح البخاری
واوقفہا
صناعتی نے اپنے ہاتھ سے صحیح بخاری کے
نسخے کئے اور انھیں وقف کر دیا،

مدن سے صناعتی گئے آئے یہاں بھی ان کے علم و فضل کا بازار گرم رہا یا قوت حموی، اور ارشد
الاریب میں رقمطراز ہیں۔

دخل الیمن نفق بہا سوق
جب بن آئے تو یہاں بھی ان کے علم کی بڑی
گرم بازار رہی۔

مدن میں صناعتی کا قیام دو ڈھائی سال رہا تھا۔ ۱۱۳۳ھ میں یمن سے مکہ معظمہ حج کرنے چلے گئے
اسی سال حج کے موقع پر یا قوت حموی سے آپ کی ملاقات ہوئی تھی، جس کا یا قوت نے ارشد والاریب میں
تذکرہ کیا ہے، لکھتے ہیں

فی سنة ۱۱۳۳ کان بمکة وقد
رجع من الیمن واخذ العہدۃ
۱۱۳۳ھ میں صناعتی مکہ میں تھے، اور یمن
واپس آئے تھے ان سے یا قوت ملاقات تھی۔

مکے مراجعت | ۱۱۳۳ھ میں صناعتی حج و زیارت سے فراغت کے بعد ہندوستان
واپس آ گئے، اور دو برس تک یہیں رہے، مگر یہ نہ معلوم ہو سکا کہ اس دوران میں کیا شخصی رہا۔
کہاں کہاں رہے، بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ برس و تہہ میں کاشغلی بہانہ بھی جاری رہا ہو گا
۱۱۳۴ھ میں صناعتی نے بھرج کی نیت سے ریختہ سفر نامہ لکھا، اور حضرت خواجہ نورانی
الدین اولیاء کے بیان کے مطابق حج کے بعد مکہ معظمہ سے خلافت اسلامیہ کے مرکز بغداد کا رخ
فرمایا ۱۱۳۵ھ میں بغداد پہنچے، یہ بغداد میں ان کی پہلی آمد تھی۔ الباب الزاخر میں فرماتے ہیں۔

۱۱۳۵ھ ملاحظہ ہو تاہم یہ تعزید ج ۲ ص ۵۲۰ ملاحظہ ہو الارشد والاریب ج ۲ ص ۲۰۰

قال المصاعفی قد مت
بغداد سنة ۹۱۵ وھی اد
قد متی الیہا^{لہ}
صغائی کہتا ہے کہ میں بغداد میں پہلی
مرتبہ ۹۱۵ھ میں آیا تھا۔

مورخ ذہبی نے بھی تاریخ اسلام میں ان کی بغداد میں آمد کا سال ۹۱۵ھ نقل کیا ہے۔
بغداد صدیوں سے علم و ہنر کی نایش گاہ بنا ہوا تھا، محدثین، فقہاء اور ادباء کا بہت بڑا مرکز
بعض محدثین صغائی سے بھی زیادہ عالی استاد کے حامل تھے، لیکن ان سے بڑے حافظ
حدیث نہ تھے، صغائی الباب الزاخر میں رقمطراز ہیں۔

قال المصاعفی قد سمعت
من الاحادیث السلسلۃ
بمکة حرسها الله تعالى
والهند واليمن وبغداد
ما یئین علی امر بمائة حدیث
ولم یبلغنی ان احدا جمیع
هذا القدر من السلسلۃ
الحمد لله حمد ادعاً ابدا
اعطانی الله ما لم یعط احد
صغائی کہتا ہے میں نے چار سو سے زیادہ
مسلسلہ حدیثیں ہندوستان، مکہ معظمہ میں
اور بغداد میں سنی ہیں، مجھے معلوم نہیں
کہ کسی کو اتنی مسلمات یاد ہوں۔
.....
.....
.....
تیم تعریفیں اب تک اللہ تعالیٰ ہی کیلئے
ہیں جس نے مجھے وہ کچھ عطا کیا ہے جو اور
کسی کو عطا نہیں کیا۔

اس بیان سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ صغائی نے بغداد میں بعض محدثین سے مسلمات کا

باب الزاخر بحوالہ تاج العروس مادہ (قرط) سے تاریخ الاسلام ترجمہ حسن بن محمد الصغائی

سماع کیا تھا، باقاعدہ حدیث نہیں پڑھی تھی، ذہبی نے تاریخ الاسلام میں جو یہ لکھا ہے سب
 بیعد ادمن ابی منصور سعید بن محمد بن المرزاذ اس سے مراد مسلمات ہی کا
 سماع ہے، فن حدیث کی تفصیل نہیں ہے۔

بنداد بن بھی صفائی کے قدر شناسوں کی کمی نہ تھی۔ چنانچہ ان کی حدیث دانی اور اہل علم کی
 قدر شناسی نے صفائی کو خلیفہ، بنداد المستنصر بالحد تک پہنچا دیا، حضرت خواجہ نظام الدین اویسا،
 کا بیان ہے کہ جب صفائی بندہ اوپہنچے، وہاں کسی درس حدیث کی مجلس میں گئے تو دیکھا کہ ایک محدث
 عیشیں بیان کر رہا ہے اور لوگ اسے کمرہ رہے ہیں، آپ بھی وہیں بیٹھ گئے، اس وقت وہ یہ حدیث
 بیان کر رہا تھا کہ جب موزن اذان کہے تو سامعین کو چاہیے کہ اذان میں اسکی موافقت کریں، حدیث کا
 آغاز ان الفاظ سے کیا تھا: اذا سکت الموزن الخ سکوب کے معنی ڈالنے کے ہیں، صفائی نے
 اس بیٹھے ہوئے شخص سے کہا، حدیث میں اذا سکت الموزن ہے، آنا فانا یہ بات محدث صاحب
 کے کانوں تک پہنچ گئی، انھوں نے پوچھا یہ کس نے کہا، صفائی بولے، میں نے، انھوں نے کہا دونوں
 جملے با معنی ہیں، جب مجلس ختم ہو گئی تو کتابوں کی طرف رجوع کیا گیا، اس میں دونوں طرح موجود
 تھا، لیکن اذا سکت الموزن کی بابت لکھا تھا کہ زیادہ صحیح ہے۔

اس واقعہ کی خبر جب خلیفہ وقت کو ہوئی تو اس نے آپ کی بڑی تنظیم و تکریم کی اور آپ سے
 حدیث پڑھ کر سند لی، نوامد الفواد میں یہ واقعہ اس طرح سے منقول ہے:

بعد ازاں خواجہ ذکرا اللہ باخیر فرمود کہ کار او بیک حدیث بیش نہ رفت
 الغرض چوں بکچ رفت و از آنجا بہ بندہ ادا آمد، در بندہ ادعاے بود محدث بس بزرگ
 اور ابن زہری گفتندے، برائے او منبرے کردہ بودند اور آنجا برآمدے وحدت
 بیان کردے و علمائے در مجلس او حاضر شدندے، دیگر دیگر دوا حلقہ کردے و انہا

اصل تو بودندے، پیش او بودندے و انہما کہ از ایشان کمتر در حلقہ دوم، دیگران
در حلقہ دیگر، ہمچنین تو بر تو نشستندے اور حدیث اطا کردے، و ایشان می نشستندے
تا مولانا رضی الدین روزے در آن مجمع درآمد و در حلقہ کہ دور تو بود نشست، ابن زہری
حدیث بیان می کرد، و باب موافقت نمودی با موزن تا چنانکہ موزن می گوید مستمع را می پاشد
کہ ہمچنان بگوید آغاز حدیث بریں لفظ کرد اذ اسکب الموزن، سکوب و یخن است یعنی
چون سخن موزن در گوش شاہر سہ شاہ ہمچنان بگوئید کہ اومی گوید چون ابن زہری ایں
حدیث بگفت مولانا رضی الدین در مقامے کہ نشستہ بود آہستہ بادیگران گفت کہ اذ
سکبت الموزن یعنی چون موزن کلمہ بگوید ساکت شود بر آن گفتہ باید کہ دہانکے دین سخن
بنشیند بادیگرے گفت داد بادیگرے تا ایں سخن بسع ابن زہری رسید، آواز داد کہ
آں کہیت کہ ایں سخن بگفت مولانا رضی الدین گفت کہ من گفتم بعد از اں ابن زہری
گفت کہ ہر دو سخن معنی دارد و کتاب رجوع کرد ہر دو سخن موجد بود، چون از آن مجلس
برخاستند در کتبہ باز دید ہر دو سخن موجد بنشیند بودندہ اذ امسکت اصح، ایں خبر
بخلیفہ اسید مولانا رضی الدین را پیش بردند خلیفہ اورا اعزاز کرد و چیزے پیش
اد بخواند۔

حضرت خواجہ نظام الدین اولیا رحمۃ اللہ علیہ کے اس بیان میں محدث ابن زہری کا ذکر
تاریخی اعتبار سے محل نظر ہے جس زمانہ میں صنائی کا لقب اویں درود ہوا ہے اس دور میں ہمیں
اس نام کا کوئی محدث تاریخ و سیر کی کتاب میں نہیں ملتا، ابن زہری کے نام سے جن محدثین کا
تذکرہ تاریخ و رجال کی کتابوں میں ہے، ان کی ولادت صنائی کی وفات کے بعد ہے، ہمارے
خیال میں یہاں نقل میں تصحیف ہو گئی ہے۔

ابن زہری دراصل ابن جوزی ہے۔ اس میں غائبیاج کا شوشہ و اوجین مندرج ہو گیا اور نہ کہ نقطہ کی شکل اختیار کر گیا۔ اس طرح ابن زہری پڑھا گیا۔

جن کتابوں میں اس دور کے علماء کا تذکرہ تھا، افسوس ہے کہ وہ کتابیں دست برد نہ آئے۔
منوفا نہ وہ سبکین صرف یہی نہیں بلکہ اس دور کے محدثین اور علماء کے بہت سے ناموں میں بھی تصحیف ہوئی ہے، چنانچہ سید ناجی معروف نے، ایسے متعدد نام گنائے ہیں، ہم بھی قارئین کی توجہ کے لئے لے کر
ذیل میں درج کرتے ہیں، جس سے یہ حقیقت واضح ہو جائیگی کہ ناموں میں کس کس طرح سے تصحیف ہو جاتی ہے، سعید ناجی معروف لکھتے ہیں

لقد اصاب الحثیف والتخفيف	مدرسہ مستقر یہ کے علماء کی کنیتوں تصحیف
من اسماء رجالها والعالمين	اور ناموں میں جزئی اور کلی ہر طرح کی تخریب
اوكلناهم كلهم او بعضها	اور تبدیلی ہوئی ہے ان میں کے ناموں
لا بد للمباحث من الوصل	بے بحث کرنے والے کے لیے ناموں
الى اشكالها الصحيحة	کی صحیح اور صحتی شکلوں تک پہنچی ضروری
بالرجوع الى اللطائف المختلفة	سب سے اور یہ تراجم درج حال کی مختلف کتابوں
ليخرج بصورة صحيحة عن	سے رجوع کرنے کے بعد یہی اس مدرسہ کے
هذه المدرسة بقدر الامكان	علماء کے ناموں کی صحیح شکلوں و تفہیم ممکن ہے
فان ابن الطيال احد شيوخ	دیکھو ابن الطیال جو اس مدرسہ کے شیوخ
الحديث..... يذكرون	حدیث میں سے تھے ان کا نام کبھی بطال
البطال مرة والطفال حيناً	کی صورت میں اور کبھی طفال کی شکل
الطحال حيناً اخروا بن	میں اور کبھی طحال کی صورت میں ذکر کیا جائے

الفویرۃ شیخ داسر الحدیث
 بالمستنصریۃ یدکر علی صوۃ
 الفویرۃ والعویدۃ والقوۃ
 تارۃ اخری وابن ایاز قد
 تحول الی سلباز
 اسی طرح سے ابن الفویرہ جو مدرسہ مستنصر
 کے شیخ الحدیث تھے، ان کا نام بھی کبھی
 غویرہ اور کبھی عویدہ اور کبھی قویرہ کی
 شکل میں مذکور ہے اور اسی طرح ابن ایاز
 کو سراپا ذکر دیا ہے۔

ہمارا خیال ہے کہ ابن زہری اصل میں ابن جوزی ہے یہ واضح رہے، یہ ابو الفرج عبد الرحمن
 ابن الجوزی نہیں ہیں جو عام طور پر مشہور ہیں بلکہ ان کے فرزند ابو الحسن محمد الدین یوسف ابو
 الفرج عبد الرحمن الیتمی البکری، الخلی البغدادی ہیں، جو استاد وار مستقیم باشند اور ان
 کے نام سے بھی مشہور تھے، مورخ ابن کثیر لکھتے ہیں

محمد الدین یوسف وکان انجب
 اولادہ واصغرهم لدینہ
 ثمانین ووعظ بعد ایامہ
 وحذر واتقن وصادقاً
 ثم باشد حسبۃ بغداد وشم
 صدر رسول الخلفاء الی
 الملوک بالحراف المیزان
 ولا سیما الی بنی ایوب بالشیام
 وقد حصل منهم من الاموال
 محمد الدین یوسف عبد الرحمن الجوزی
 سب سے چھوٹے اور لائق فرزند تھے
 ۸۹ء میں پیدا ہوئے اپنے والد کے
 بعد وعظ کرتے تھے، انھوں نے علوم
 کی تحصیل کی اور بڑے اچھے ادیب اور
 متقن عالم ہوئے، اپنے مہر و نون میں
 سب سے فائق تھے، اندام میں احقر
 کے عہد پر فائز ہو گئے تھے، ان کو
 بادشاہوں کے پاس سفیر بنا کر اسلامی

۱۲ جلد تکمیل الادلۃ العلوم شمارہ نمبر ۴۴ مضمون بعنوان مقدمہ فی تاریخ المستنصریہ و علمائہ

والکرامات ما یتغی، من
ذلت بناء المدرسة الحجة
التي بانسابين يد مشق ثم
صلا استاد داسر الخليفة
المستعصم في سنة اربعين
وسماعة واستمر مباحثها
الى ان قتل مع الخليفة عا
ها لكو من تولى بن جكينز
خان

بمیرا گیا خاص طور سے شام بن شاہان
بنی ایوب کی طرف، اور ان سے انکو
بڑے تحفے اور دولت ملی جس سے انھوں
نے دمشق میں نشا بن میں مدرسہ جوڑ دیا
بنو یا اور ۶۳۰ھ میں خلیفہ مستعصم باللہ
کے شاہی خاندان کے اہل بیت مقرر ہوئے
اور اسی خدمت پر مامور رہے تا آنکہ
خلیفہ کے ساتھ ہی ہاکو خان کے حملہ
بندہ دین شہید ہو گئے

جس سال صفائی گاہ بندہ او میں درود ہوا، اسی سال موصوف کو انکے احتساب کا محکمہ ۱۰۰۰ سپرد
فرمان کے معمولات میں کوئی فرق نہ آیا، دس و تدریس اور وعظ و تقریر کا سلسلہ برابر جاری رہا
انھیں نے الہدایہ والنہایہ میں ۶۱۵ھ کے واقعات میں اس کا ذکر کیا ہے اور ۶۲۳ھ کے واقعات
میں اس کی تصریح کی ہے کہ ۶۳۳ھ میں مدرسہ مستفویہ من فقہ کی تعلیم کے لئے آپ کا تقرر
نہ آیا تھا، اسی تذکرہ میں ان کے قلم سے یہ بھی نقل کیا ہے

وكانت له مداسر اخذ ده او در سحہ ہوں میں بھی پڑھاتے تھے،

مدرسہ ابن العباد وحنبل المتوفی ۶۹۰ھ، شذرات الذہب میں لکھتے ہیں

وعلا امره وعظم شأنه شيخ موعود کو بڑے اختیارات حاصل تھے

وولي الولايات بجليلة فروعہ

۱۵۰ خط ہوا الہدایہ والنہایہ بحوالہ الدوس فی المدارس تألیف عبد لغا وایچی المتوفی ۹۳۶ھ مطبوعہ دمشق
شعبہ ۳ ذکر مدراس بنیامہ

عن جمیع ذلک وانقطع فی دارک
عمدوں پر غارت تھے، پھر آپ کو ان عہدوں
یعظ ویفتی ویدرس ثم اعید
سے معزول کر دیا گیا اور آپ اپنے مکان میں
الی الحسین^{لہ}
درس و تدریس اور وعظ و تقریر کا سلسلہ

کر دیا، پھر ۱۱۵ھ میں آپ کا تقریر و احتساب کے عہد

اسات صاف معلوم ہوتا ہے کہ احتساب کے عہد پر تقریر سے قبل آپ کے گھر میں درس و تدریس کا سلسلہ جاری تھا، غالباً مذکورہ بالا واقعہ اپنی کی مجلس میں پیش آیا ہے۔

ابن کثیر کے مذکورہ بالا جملہ سے معلوم ہوتا ہے کہ درس و تدریس کا شغل برابر جاری رہا اور یہ درس بندہ ادین کسی جگہ ہوتا تھا، اس لیے بہت ممکن ہے کہ مذکورہ بالا واقعہ ان ہی کی مجلس درس میں پیش آیا ہو، اور انھوں نے خلیفہ وقت سے صفائی کا تعارف کرایا ہو، کیونکہ وہ بلند پایہ محدث، فقیہ، ادیب، اچھے شاعر اور اہل علم کے بڑے قدردان تھے، اس لیے کچھ بعید نہیں کہ اپنے صفائی کے فضل و کمال سے متاثر ہو کر ان کا خلیفہ سے تعارف کرایا ہو،

نحی المدین یوسف ابن جوزی (جن کا تذکرہ اوپر گذر چکا) جیسے بلند پایہ محدث کی مجلس میں ایسا واقعہ پیش آنا چند اہل متبعہ نہیں، کیونکہ اس زمانہ میں علوم کا ذخیرہ محدثین اور علمائے حافظہ یا ان کی امالی میں محفوظ ہوتا تھا، استاد وقت جو کچھ پڑھاتا یا لکھتا وہ اکثر و بیشتر زبانی کرتا تھا، مذکورہ بالا واقعہ بھی اسی قسم کا تھا، یہی وجہ ہے کہ جب اصل کتاب کی طرف رجوع کیا گیا تو صفائی کے قول کے راجع اور صحیح ہونے کا ثبوت کتاب کے اندر ہی مل گیا اور انھیں صفائی کے حافظہ اور زور زبانی کا قائل ہونا پڑا۔

دولت مابانیہ سنجان (میں)

(۱۹۸۰ء تا ۲۰۲۷ء)

از جناب قاضی اظہر مبارکپوری ایڈیٹر البلاغ بمبئی

(۲)

سند ان کے مسلمانوں اور ہندوؤں کے تعلقات اور لباس میں یکسانیت پیدا ہو گئی تھی۔

سند ان اور اس کے آس پاس بلادِ بلخ کے مسلمانوں کے رہن سہن اور رد و باش میں یہاں کی عام آبادی سے ہم آہنگی تھی اور باہمی تاثیر و تاثر کی وجہ سے وضع قطع اور لباس میں یکسانیت پیدا ہو گئی تھی۔

اصطخری نے بلادِ بلخ کا تذکرہ کرتے ہوئے ایک مقام پر تصریح کی ہے۔

وزری المسلمین و الکفار بھا	اس ملک میں مسلمانوں اور کافروں کا
واحد فی اللباس و اسر سال	طور طریقہ لباس اور باتوں کی دو آری میں
الشعر و لباسھم الا ذر	ایک ہو گئی کی وجہ سے ان سب کا لباس
والمیازر لشدة الاحیاء	پادر اور تہ بند ہوتا ہے۔

ان واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ ان اطراف کے مسلمان اور عربوں اور ہندوؤں کے تعلقات نہایت خوش گوشت تھے، اور ان میں باہم بڑا اعتماد تھا۔

سند ان کی علمی حیثیت | سند ان اپنی عظمت و اہمیت اور مرکزیت کی وجہ سے مسلمان سیاحوں اور تاجروں کے لئے بڑی جاذبیت رکھتا تھا، اور یہاں عربوں کی نوآبادی ہونے کے علاوہ عرب ادیب شاعر اور عالم بھی آئے

جانتے تھے، چنانچہ سلیمان تاجر، ابو ذر سیرانی، ابو دلف، سحر بن حنظلہ، زک بن شریار، مسعودی، مقدسی بشاری
بلاد بلہر، کنہات، چیمور، مغانہ، سوبارہ، قاضی کی طرح سندان بھی آئے گئے ہوں گے، تھامسی دور کا مشہور
عرب شاہ مجتہدی، ابو عبادہ ولبید بن عبید متوفی ۳۳۲ھ سندان بننا آیا ہے، اور اپنے اشرافین اس کا تذکرہ
کیا ہے بحر ہی متوکل اور فتح بن خاقان کے درباری شاعری حیثیت سے ہندوین رہنا تھا، وہ کہتا ہے۔

ولقد اکبت البحر فی امواجہ و اکبت ہول الیل فی بیاس

مین سمندر کی موجوں پر سوار ہوا اور بیاس میں رات کی تاریکی پر سوار ہوا

وقطعت اطوال البوہر ضما ما بین سندان و بین بھجاس

میں نے سمندر کی مسافتوں کو سندان اور بھجاس کے درمیان طے کیا۔

اسی طرح عباسی دور کے مشہور شاہ ابو العتہ یہ متوفی ۳۳۲ھ یا ۳۳۳ھ نے سندان کی نواد

۰ فتح مسلم ریاست کی خانہ جنگی کا گویا مرتبہ کئے ہوئے دوست رکھے ہیں۔

ما علی ذاکنا افتراقنا بسندان وما ھذا العهد نا الاخفاء

ہم نے کس بات پر سندان میں آپس میں اختلاف، افتراق کیا، ہم نے تو پتہ بھائی بندی نہیں دیکھی تھی

تخصیبا لناس بالھند، البیاض علی غدا ھم و تنسی الموفاء

لوگ ہمیں ہند کی تلواروں سے بے وفائی کی بنا پر ایک دوسرے کو راہ جو ہیں اور وفا کے عہد پر جان بھول گئے ہیں

ان شواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ سندان اہل علم و ادب کے لئے بھی اپنا عہد جاویدیت رکھتا تھا،

۱۔ زبیر سلطان تاجروں کی طرح مسلمان ادیبوں اور شاعروں اور عالمانوں نے اس کے نام کو عربی ادب

نقائے دوام بخشا ہے،

ندان ہی کے طرف میں اس کی تعلقات کی تاریخ | راجگان و بھجاس کے کی حکومت بھارت، شہر سمر

کوکن کے علاقہ جات میں پھیلی ہوئی تھی، اور اس کے ساحلی مقامات میں کنبات، بھڑوچ (گجرات)، چیمورا، تھانہ، سوپارہ اور سندان (مبئی) مرکزی حیثیت رکھتے تھے، البتہ رونی کے بیان کے مطابق تھانہ کوکن کا مرکزی مقام تھا، اور بلہرا (دہلی) کے گماشتے یہاں رہا کرتے تھے، مگر عرب سیاحوں میں مسعودی، ابو بزرگ بن شہر بار، خدّار، اہمر مزی وغیرہ کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ساحلی مقامات کا مرکزی شہر چیمورا تھا جہاں راجہ بلہرا کی طرف سے تعلقہ دار رہتا تھا اور اسی کی طرف سے مسلمانوں کے ہنرمین یعنی فاضی بھی رہتے تھے، اور اسے بلاد السباج اور بلاد کم کہتے تھے کوکن میں سرکاری مقام کی حیثیت حاصل تھی اور بلاد صیمو کا لفظ تھانہ سوپارہ، سندان وغیرہ کے لئے بولا جاتا تھا، اسلام اور مسلمانوں کا تعلق ہندوستان میں سب سے پہلے بلاد صیمو سے پیدا ہوا، اور اس ملک میں سب سے پہلے بین ایک خود مختار مسلم ریاست قائم ہوئی، دولت مہاندیر سندان کے قیام کا پس منظر سمجھنے کے لئے بلاد صیمو اور مملکت بھرا سے عربوں کے تعلقات کی تاریخ معلوم کرنا مناسب ہے اس سے ہندوستان آنے والی کہانی میں زیادہ دلچسپی پیدا ہوگی۔

پہلی فوجی ہم ۱۵۱۱ء

قدیم زمانہ سے عرب اوبیند کے ساحلی علاقہ کے تعلقات قائم تھے، اور فلور

اسلام کے بہت پہلے سے ہندوستان اور عرب کے تاجر ایک دوسرے سے واقف تھے، اسی واقفیت کی بنا پر مسلمانوں نے رضا کارانہ طور پر یہاں آنے کی ہمت کی اور خلافت کی طرف سے فوجی ہم شروع ہونے کے باوجود ان اطراف میں مسلمانوں نے مجاہدانہ قدم رکھا چنانچہ خلافت فائدہ دیکھنے لگی اور یعنی ۱۵۱۱ء میں تھانہ اور بھڑوچ میں عرب مسلمان بحرین اور عمان سے بحری راستہ سے آئے، بلاد ہندوستان فتح الیادان کے باب فتوح السند میں لکھا ہے۔

۱۵۱۱ء میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ

عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ عثمان

نے عثمان بن ابوالاسی ثقیفی کو بحرین اور عمان کا

بن ابی الحاصی الثقیفی البحرین و عمان

عامل مقرر فرمایا، عثمان نے اپنے بھائی حکم کو بحرین

سنة خمس عشرۃ فوجہ اخاء الحکم

الی البحرین، و مضی الی عمان
 یجہا اور خود عمان ہا کر وہاں سے ایک
 فاقطع جیشا الی تانہ، فخر جمع
 لشکر تھانہ روانہ کیا جب وہ لشکر واپس
 الجیش کتب الی عمر یعلیہ السلام
 ابو القحطیب عمر کو خط لکھا کہ اس کی اطلاع
 فکتب الیہ عمر یا احاطت فی حملت
 دی حضرت عمر نے بلا اجازت اور غیر منظم
 دودا علی عود، وانی احلف
 فوج کشی جنگی کا اظہار کرتے ہوئے لکھا کہ
 با اللہ ان لورا صبیوا الاحذت من
 تقفی نو نے بڑا نازک کام کیا خدا کی قسم اگر
 قومک مشہور دوجہ، الحکم ایضا
 مسلمان کام آگئے تو میں تمہاری قوم کو
 الی بدو ص
 دہنی جیسے آدمی لو لگا، نیز عثمان نے حکم کر
 بھڑو ج کی طرف روانہ کیا۔

ملکت بہرا سے مسلمانوں کی یہ پہلی بے نامہ بھڑپ تھی، جو بیک وقت اس کے دو مرکزی تھاؤں
 پر ہوئی، اور علاقہ کوکن میں تھانہ اور علاقہ گجرات میں بھڑپ میں پہلی مرتبہ مسلمان رضا کاروں نے مجاہدانہ
 قدم رکھا اور عثمان نے اپنے دوسرے بھائی مغیرہ کو دیں (سندھ) کی ہم پر روانہ کیا جو وہاں سے
 مظفر منصور لوٹے۔

چونکہ سندھ میں اسلامی فوج کامیاب رہی اس لئے وہاں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دو بیٹے
 اور اس کے بعد ہمارے کاسلہ جاری رہا اور ہندوستان میں تھانہ اور بھڑپ کا حملہ ناکام رہا اس لئے
 خلافت کی طرف سے ناراضگی کا اظہار کیا گیا اسی لئے اس علاقہ میں ایک زمانہ تک کسی اسلامی فوج کا پتہ نہیں
 دوسری ہم اموی وزین | بنو امیہ کے دور میں جب ہشام بن عبد الملک ۷۰ھ سے ۱۲۵ھ نے
 اپنے زمانہ میں جنید بن عبد الرحمن مری کو سندھ کا گورنر مقرر کیا تو پھر ملکت بہرا کے علاقہ گجرات میں

مسلمانوں کی سرگرمی شروع ہو گئی اور جنید بن عبدالرحمن مدی نے سندھ کے حالات کو درست کرنے کے بعد گجرات کے کئی شہروں پر فوج کشی کی۔ بلاذری کا بیان ہے

ووجه العمال الی مدد جنید نے اپنے عاملوں کو مدد
والمندل و دھنچ و بروصہ دھنچ اور بھڑوچ کی طرف روانہ کیا،

اور جنید نے بہت سے کام لیکر مالوہ اور اجین کی طرف حبیب بن وہ کو ایک لشکر کیا تھ
روانہ کیا، اس نے بھیلمان اور گجرات کو فتح کیا،

دفتح الجند البیلمان والجزائے جنید نے بھیلمان اور گجرات کو فتح کیا،

جنید نے عہد فاروقی کی غیر سرکاری اور رضا کارانہ فوج کی کامیابی کو تقریباً سو سال کے بعد
کامیابی سے یاد کیا مگر اس کے بعد پھر مملکت بہرائچ میں مسلمانوں کی عملداری کا پتہ نہیں چلتا، ایسا معلوم
ہوتا ہے کہ یہ سنگامی فتوحات صرف مال غنیمت کے حصول تک تھیں اور ان میں کوئی ضبط و نظام
قائم نہ ہو سکا۔

تیسری ہم عباسی دور | جب عباسی خلافت کے دور میں ابو جعفر منصور (۷۵۴ء تا ۷۷۵ء)

ہشام بن عمرو تنبلی کو سندھ کا گورنر مقرر کیا تو اس نے آتے ہی بڑی قابلیت سے سندھ کے گمراہ
ہوئے نظام کو درست کیا اور بنو عباس کے حق میں یہاں زمین ہموار کی، ساتھ ہی گجرات اور بھڑ
بھوت (صلح بھڑوچ) میں بحری فوج روانہ کی،

دوجہ عمر بن حمل فی بوارج ہشام بن عمرو نے عمرو بن حمل کو بحری فوج
الی یاسرہل کے ساتھ بھڑوچ روانہ کیا۔

اور ہشام بن عمرو تنبلی کے حکم سے عمرو بن حمل نے قندھار، گندھارا، ضلع بھڑوچ (بحری حملہ کی افتتاحی)

وَأَتَى الْقَنْدَهَارَ فِي الْمَسْجِدِ
فَفَتَحَهَا وَهَدَمَ الْمَبْدُومِيْنَ وَخَرَّبَ
مَسْجِدًا
عمر بن حجل جہازوں میں گندھارا آیا
اور اسے فتح کر کے بت خانہ منہدم کیا۔
اور اس کی جگہ مسجد تعمیر کی،

ہشام بن عمرو کا دور ہندوستان میں اسلامی فتوحات کے اعتبار سے بہت کامیاب رہا،
اس نے سندھ کی حالت درست کرنے کے بعد ہندوستان کے علاقوں کو فتح کیا اور سب سے بڑی
بات یہ ہوئی کہ اس کی فتوحات مقامی باشندوں کے عقیدہ میں خیر و برکت کا باعث ہوئیں اور ان میں
عرب فاتحوں سے نفرت و عنادت پیدا ہونے کے بعد ان سے محبت و عقیدت پیدا ہو گئی یہ گویا
مسلمانوں کے حق میں اور نامہ نبی تھی،

فَاَخْصَبَتِ الْبِلَادُ فِي دَوْلَاتِهِ
فَتَبَرَّكَوَابَهُ
یہ مقامات ہشام کے دور میں سرسبز و شاداب
اور زرخیز ہو گئے اور لوگوں نے اس کی برکت
فائدہ اٹھایا۔

بھارت بھوت (گجرات) کی فتح | ابو جعفر منصور کی وفات کے بعد اس کا بیٹا مہدی بن منصور (۱۵۸ھ تا
۱۶۹ھ) تخت خلافت کا وارث ہوا تو اس نے بھی گجرات کی فتح جاری رکھی، چنانچہ ۱۵۹ھ میں عبدالملک
ابن شہاب ممسنی کی سرکردگی میں سرکاری اور غیر سرکاری فوجوں کی ایک بڑی تعداد بارہ (بھارت بھوت)
روانہ کی اس فوج میں بصرہ کی دو ہزار سرکاری فوج اور مقامی رضا کار ڈیڑھ ہزار تھے نیز بصرہ کے
ایک ہزار رضا کار اپنے خرچ سے حصولِ اجر و ثواب کے لئے نکلے اور سات سو شامی فوجوں کا
یزید بن حباب مذحجی کی سرکردگی میں تھا اس کے علاوہ اسواری اور سیاحہ گروہ کے چار ہزار
آدمی بھی شامل تھے اس طرح کم و بیش دس ہزار سپاہیوں کا لشکر بارہ پہنچا اور ۱۶۸ھ میں

اس کو فتح کیا، اس سرکرہ میں بیس سے زائد مسلمان شہید ہوئے، اس طرح یہ فوج مظفّر و منصور واپس ہوئی، مگر وہاں ہی پرسمندری موسم خراب تھا اور سخت بیماریاں و طوفان کا زمانہ تھا، اس لئے فوج چند دن کے لئے ایک مقام پر ٹھہر گئی۔ یہاں فوج میں "حماتہ القہر" نامی ایک بیماری پھوٹ پڑی جس کی وجہ سے ہزاروں آدمی مر گئے، ان ہی مرنے والوں میں فقیر ربیع بن یصیح بصری رحمۃ اللہ علیہ بھی تھے، جو صاحب کشف الظنون کے قول کے مطابق بصرہ کے سب سے پہلے مصنف ہیں اور جھفون نے حدیث پر پہلی کتاب تدوین کی ہے، امام ربیع عبادان میں رہتے تھے، اور حبشہ اللہ جادین شریک ہونے لگے، کچھ دنوں کے بعد یہ فوج بحری راستہ سے عراق روانہ ہوئی جب ساحل فارس کے قریب پہنچی تو ایک رات سخت طوفان آیا جس کی وجہ سے اکثر جہاز ٹوٹ کر بوق ہو گئے، صرف چند بچ سکے، اور عبدالملک بن شہاب سمعی مظفّر و منصور خلیفہ مدعی کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور اس نے اس خدمت کے صلہ میں ان کو سندھ کا گورنر مقرر کیا۔

سندھ کے داخلی فتنوں کی وجہ سے ہندوستان سے بے توجہی

بارہد کی ہم سنہ کے بعد پھر ملکیت بھرا اور گجرات وغیرہ میں مسلمانوں کی کسی سرگرمی کا پتہ نہیں چلتا، اور ایسا معلوم ہوتا ہے، سندھ کے ناموافی حالات نے خلافت عباسیہ کو ہندوستان کے ان مقامات کی طرف متوجہ نہیں ہونے دیا، جان انھوں نے ابتداء میں تیزی سے فہم جاری کی تھی اور ان میں کامیابی بھی حاصل ہوئی تھی اس بجائے پوری قوت انھوں نے سندھ کی اندرونی بغاوتوں اور داخلی فتنوں کے فرو کرنے میں لگا دی۔

سندھ کا علاقہ چونکہ دارالخلافہ سے دوری پر تھا، خلافت امویہ اور خلافت عباسیہ کے فضائلیں، قرامطہ، خوارج، روافض، اسماعیلی ملاحہ وغیرہ ان اطراف کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنائے ہوئے تھے، اور عمان وغیرہ عرب کے ساحلی علاقوں سے لیکر ایران اور ہندوستان کے ساحلی مقامات

سلسلہ اس مہم کا تذکرہ تاریخ طبری، کامل ابن اثیر اور ابن خلدون وغیرہ میں موجود ہے۔

ان کی تحریک چل رہی تھی اور یہاں کے قدیم حکمران راجے ہمارے عرب فاتحوں کے مقابلہ میں ان کے
ان حریفوں کا ساتھ دیتے تھے، اس لئے سندھ میں وقتاً فوقتاً بغاوت کے شعلے ابھرتے تھے

اس سے اموی دور میں سندھ میں بغاوت کا تخم بڑ گیا اور حجاج بن یوسف کے مقرر کردہ دانی
سعد بن اسلم بن زید کلابی کے خلاف معاویہ بن حارث علانی اور محمد بن حارث علانی دو بھائیوں
نے خروج کیا، سعید بن اسلم مارا گیا، اور یہ دونوں بھائی سندھ پر قابض ہو گئے، اسی طرح سندھ
میں چھوٹی چھوٹی بغاوتیں رہا ہوتی رہیں اور خلافت کی طرف سے ان کی سرکوبی ہوتی رہی مگر
اوقات اس میں ناکامی ہوئی اور خود مختاری نے سراٹھایا۔ چنانچہ عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور کے
زمانہ میں داؤد بن یزید بن حاتم سندھ کا گورنر ہو کر آیا۔ تو اس کے ہمراہ بغاوت کا ایک جرنیل بھی آیا
جسکی نسل سے صہبائی ایک شخص نے ۳۳۵ھ کے حدود میں سندھ کے ایک علاقہ میں غلبہ
حاصل کر لیا، صہبائی کا باپ جو داؤد بن یزید بن حاتم کے ہمراہ آیا تھا، ہوکنڈہ کا غلام تھا
خود داؤد بن یزید کا لڑکا بشر بن داؤد بھی خلافت عباسیہ کے خلاف ہو گیا، اور جب مامون کا زمانہ
آیا تو اس نے کھل کر مخالفت کا مظاہرہ کیا، مامون کو اس کی سرکوبی کے لئے کوفہ کے ایک شخص
غسان بن عباد کو بھیجا پڑا جس نے بشر بن داؤد سے مقابلہ کر کے اسے امان طلب کرنے پر مجبور
کر دیا اور اس کو دار الخلافہ بغداد لایا،

غسان بن عباد نے بشر بن داؤد کی جگہ سندھ میں موسیٰ بن یحییٰ بن خالد برکی کو مقرر کیا
جس نے راجہ پال کے مقابلہ میں کامیابی حاصل کی، ۳۳۱ھ میں اس کے انتقال پر اس کا
لڑکا عمران بن موسیٰ برکی سندھ کا گورنر ہوا، زمانہ خلیفہ معتمد باللہ (۳۳۵ تا ۳۳۶ھ) کا
تھا، اس نے عمران بن موسیٰ کو سندھ کی گورنری کا پردہ بھی عطا کیا، عمران بن موسیٰ کے زمانہ
میں سندھ کے ایک پہاڑی شہر قتایہ میں محمد بن خلیل نامی عرب نے قبضہ کر لیا تھا، مگر عمران بن موسیٰ

نے اسے شکست دے کر قندابل واپس کر دیا۔ اسی زمانہ میں خود عربوں میں خانہ جنگی کی شکل پیدا ہو گئی اور نزاری اور یمنی عصبیت کی آگ بھڑک اٹھی اور دونوں گروہ آپس میں بری طرح لڑ پڑے، اس سرکاری عمرآن بن موسیٰ ہرکی نے یمنیوں کا ساتھ دیا اور عمر بن عبد العزیز یاری نے نزاریوں کا ساتھ دیا اور قتل ہوا۔

دولت ماہانہ سندان کا قیام ۱۶۰ھ سے ۲۲۶ھ تک یہ ناموافق حالات تھے جن کی بنا پر سندھ کے پورے علاقہ میں بے اطمینانی پھیل گئی، ظاہر ہے کہ ایسے حالات میں خود سندھ کا نظم و نسق سنبھالنا مشکل تھا، چہ جائیکہ وہاں سے اطراف و جوانب میں فوجی مہم روانہ کی جائے اور فتوحات کا دائرہ وسیع کیا جائے۔

ان حالات کے عین وسط میں (زمانہ مامون و معتصم میں) بنو سامہ کے غلام فضل بن ماہان نے سندھ کی انجھنوں سے ہٹ کر ہندوستان کی مشہور اور مرکزی جگہ سندھ ان پر قبضہ جمایا جس کا تعلق خلافت سے نہ تھا، اس علاقہ کے حصول کی مسلمانوں نے پہلے بھی کوشش کی تھی، فضل بن ماہان نے سندان میں اگرچہ خود مختار حکومت قائم کر لی لیکن دور اندیشی اور سیاست سے کام لے کر اس کا تعلق براہ راست دار الخلافہ سے قائم کر لیا جس سے ایک طرف اس کو خلافت عباسیہ کی خوشنودی حاصل ہو گئی اور دوسری طرف یہاں کے حکمران اور عوام اس تعلق سے مرعوب ہو گئے، سندان میں دولت ماہانہ کے قیام و سقوط کی پوری داستان مورخ بلاذری کی اس نصیرت کی رہن منت ہے :-

وحدثنی منصور بن حاتم	منصور بن حاتم کا بیان ہے کہ فضل بن
قال: کان الفضل بن ماہان	ماہان مولیٰ بنو سامہ نے سندان کو فتح
مولیٰ بنی سامہ فتح سندان	کر کے اس پر غلبہ حاصل کر لیا، اور

و غلب علیہا و بعث الی المامون
رحمہ اللہ بغیل و کاتبہ و دعائے
فی مسجد جامع اتخذاہ بھا فلما
قام محمد بن الفضل بن ماہان
مقامہ فصار فی سبعین بار
الی مید الہند فقتل منهم
خلقا و افتخروا فی، و جمع الی سند
و قد غلب علیہا اخ لہ یقال
ماہان بن الفضل و کاتب
امیر المؤمنین المعتمد باللہ
واھدی الیہ ساجالویر مثله
عظما و طولاً و کانت الہندی
امراخیہ فمالوا علیہ فقتلوا
و صلبوا ثم ان الہند بعد غلبوا
علی سندان فتروا مسجدھا
یجمعون فیہ ویدعون للخلیفۃ
یہی چند سطر سیا سند ان کی دولتِ بابائیہ کی پوری تاریخ میں اور ان ہی کی روشنی میں
ہیں اس کی حقیقت معلوم کرنی ہے۔

(باقی)

ایک ضروری تصحیح

اذ جناب شبیر احمد خاٹنا غوری یکم لے

معارف (دسمبر ۱۹۵۷ء) میں اس ہیچمدان کا ایک مضمون بعنوان "الفریڈ ہیکل لیوم کے ذریعہ اسلام پر ایک نظر" شائع ہوا تھا، سلسلہ تحریریں دوسری اور تیسری صدی کے مشاہیر متکلمین کا تذکرہ بھی آگیا تھا، ان میں ایک جلیل القدر متکلم ابو جعفر محمد بن نمان ہیں جو اپنے علم اور کنیت کے بجائے لقب مشہور ہیں، مضمون میں ان کا ذکر اسی مشہور لقب کے ذریعے ہوا تھا،

اس سے بعض لوگوں کو شکایت پیدا ہو گئی جس کا مجھے بہت زیادہ افسوس ہے اور میں بھٹیں یقین دلاتا ہوں کہ یہ لقب محض نقل حکایت کے طور پر لکھا گیا ہے، ورنہ حاشا دکھانے تو اس عظیم المرتبت مفکر کے متعلق کسی سوء ادب کا خیال تھا اور نہ ان کے متقدّمین کے جذبات کو ٹھیس لگانے کا چنانچہ خود مضمون کا سیاق سابق اس بات کا شاہد ہے جو اصل بحث پر و فی سرگل لیوم پر تبصرہ تھا، انھوں نے لکھا تھا، "بہر حال چوتھی صدی ہجری میں ... لوگوں کے ذہن پر آئندہ ہو چکے تھے۔"

میں نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے عرض کیا تھا:

"مگر انھوں نے (پر و فی سرگل لیوم نے) اس ذہنی انتشار کے وجوہ و اسباب نہیں بتائے..... اس فکری انتشار کا اصل سبب عقلیت مفرطہ تھی، مسلم ثقافت مختلف فرقوں کے فکری تصادم کا نام تھی اور کوئی فرقہ ایسا نہ تھا جو فکری طور پر بے مایہ ہو یا جس کے موقف کی تائید و نصرت کے لیے مفکرین نے اہل علم کی کمی ہو، ابن النذیم نے کتاب الفہرست کے پانچویں مقالے میں اساطین متکلمین کا مایہ کا ذکر کیا ہے

اور اس کے بعد دوسری تیسری صدی ہجری کی ثروت فکر کے ثبوت میں اس عہد کے منتخب ذرا گزرتے ہوئے کے اسکا گرامی الفہرست لابن النذیم سے نقل کر دیے تھے، غالباً اس بات کے تباہی کی چنداں ضرورت نہیں ہے کہ اس عہد میں اکابر متکلمین کی تہذیب و میری نقل کی ہوئی تہذیب سے کہیں زیادہ تھی، ان میں نے اختصار کی غرض سے صرف ان ہی متکلمین کو لیا جو درجہ اول کے مفکر تھے اور جن کا اسلامی فکر کی تاریخ اور کلامی ادب میں خاص مقام ہے، ظاہر ہے کہ اس سیاق سابق میں مشاہیر متکلمین میں جس کا بھی نام آئے گا عظمت ہی سے آئے گا اور وہ میرے نزدیک قابل قدر ہی ہوگا، اس سیاق میں کسی بزرگ کا ذکر سوء ادب کی خاطر کیا ہی نہیں جاسکتا،

یہاں کا ذکر ان کے مشہور لقب کے ساتھ تو پھر میں یقین دلاتا ہوں کہ اس میں بھی کسی سوء کا خیال نہ تھا، بلکہ مقام کا تقاضا ہی یہ تھا کہ ان کا ذکر اسی لقب کے ساتھ کیا جائے، کیونکہ عام کلام ادب میں نہ تو وہ اپنے علم اور کثرت ابو جعفر محمد بن نعمان کے ساتھ مشہور ہیں اور نہ اس لقب کے جو فاضل مترض نے بتایا ہے، چنانچہ ابن النذیم کی الفہرست میں ان کے ذکر کا عنوان یہی مشہور لقب دھوا ابو جعفر الاحول واسمہ محمد بن النعمان ویلقبہ بلہ بشیطان

الطاق . . . ویلقبہ الشیعة بمومن الطاق من اصحاب ابی عبد اللہ جعفر بن محمد رضی اللہ عنہ وكان متکلمها حاذقاً

یہ بھی واضح رہے کہ یہ اقتباس کسی سنی یا خارجی یا اناصبی کی کتاب سے نہیں لیا گیا بلکہ ایک شیعوں

کی کتاب سے لیا گیا، ابن النذیم شیعی مترضی تھا، یا قوت مجمل الادباء میں لکھا ہے:

محمد بن اسحق النذیم کفیه ابو الفرج وله من التصانیف

فہرست المکتب، کتاب التشبیہات، وكان شیعياً محتزلاً

لہ الفہرست لابن النذیم (مطبوعہ ریحانیہ مصر) ص ۲۵۰ ۲۵۱ ایضاً ص ۱

میں پھر یقین دلانا ہوں کہ اس لقب کے ساتھ اس فاضل جلیل کا تذکرہ کرنے میں ہر ممکن احتیاط کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور جب یہ تحقیق ہو گیا کہ خود ان کے ہم مذہب اور ساتھی انہیں اسی نام سے یاد کرتے تھے، تب یہ لقب لکھا گیا۔ ابن الندیم شیعہ ہے مگر اس نے ابو جعفر محمد بن نعمان کے تذکرے کے عنوان کے لئے یہی لقب اختیار کیا ہے پھر ابن الندیم بڑا ہی سنجیدہ اور خشک مصنف ہے جو بھٹسی کرنا ہے اور نہ چمکے بازی بلکہ امر واقعی تحریر کر دیتا ہے جیسا کہ اس کے انداز نگارش سے ظاہر ہے۔

بہر حال یہ تاریخی واقعہ ہے کہ خود ان کے ساتھی انہیں اسی نام سے یاد کرتے تھے، چنانچہ جس طرح ابو جعفر محمد بن نعمان امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ کے اصحاب میں تھے، اسی طرح ہشام ابن الکلم بھی تھے۔ ابن الندیم لکھا ہے

ہشام بن الکلم : وهو ابو محمد ہشام بن الکلم مولیٰ بنی

شیبان کوفی تحول الی بغداد من الکوفة من اصحاب ابی عبد اللہ جعفر

بن محمد رضی اللہ عنہ، من تلمذ الشیعة من قس الکلام فی الامامة وهذا

المذہب والنظر وکان حاذقاً لصناعة الکلام

ہشام بن الکلم اور ابو جعفر محمد بن نعمان کے مسالک تقریباً ایک ہی ہیں چنانچہ شہرستانی نے لکھا ہے۔

”النعمانیہ : اصحاب محمد بن النعمان ابو جعفر الاصول الملقب

بشیطان الطاق والشیعة تقول هو من الطاق وافق هشام بن الکلم فی الامامة“

اسی طرح ابو جعفر محمد بن نعمان ہشام بن الکلم کے شریک کار و ہم مسلک ہشام بن سالم ابو ایوبی کے بھی

بعق اہم اصول بن موافق ہیں۔ شہرستانی لکھتا ہے :-

لے الفہرست لابن الندیم ص ۲۲۹ لیل والنحل للشہرستانی ج ۱ ص ۱۰۰

وذكر عن هشام بن الحكم بن سالم الجواليقي اور ابو جعفر محمد بن نعمان مخالف ومعاذ كرومون سے تعلق

نہیں رکھتے تھے بلکہ شیعہ تھے اور هشام بن الحكم اور ابو جعفر محمد بن نعمان تو دونوں سیدنا امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ کی مجلس کے حاضر باش تھے ہذا دونوں اصولاً ہم مسلک تھے، چنانچہ ابن النديم كتاب الفهرست میں دونوں کو الفن الثاني من المقالة الخامسة " جس کے متعلق وہ مزید وضاحت کرنا دیکھتے ہیں ہذا الفن على اخبار متكلمي الشيعة (لامامية والزيدية) میں ذکر کرتے ہیں با وصف اس تمام مسلک کے هشام بن الحكم ابو جعفر محمد بن نعمان کو اسی مشہور لقب سے یاد کرتے تھے چنانچہ ابن النديم نے هشام بن الحكم کی کتاب کا عنوان لکھا ہے ۔

و کتاب الرد على شيطان الطائفة

بلکہ ابن النديم نے تو یہ تصریح کی ہے کہ یہ لفظ جس پر اس نسبت سے اعتراف کیا جا رہا ہے، خود ابو جعفر محمد بن نعمان ہی نے اپنے لئے استعمال کیا تھا، کتاب الفهرست (مصری ایڈیشن) کے تکرار کے آخر میں ابن النديم نے پھر دوبارہ اسی لقب مشہور کے ساتھ ابو جعفر محمد بن نعمان کا تذکرہ کیا ہے ۔

"شيطان الطائفة"

ابو جعفر محمد بن نعمان الاحول نزل طائفة المحامل بالکوفیة

وتلقبه العامة بشيطان الطائفة والخاصة تعرفه بمومن الطائفة

وشيعته تسميه شاه الطائفة

اسی تذکرہ میں آگے چل کر ابن النديم اس لقب کی وجہ کے بارے میں لکھتا ہے ۔

"وقيل انما سمي شيطان الطائفة لانه كان يتصرف ويشهد الزناثير

له الملل والنمل ج ۱ ص ۸۸ م ۱ الفهرست لابن النديم (بحامیه، مصر ۲۵۰)

فلا حاء قوم فی دینار حبلہ و بر جہ ہو فاصاب و اخطاء
والذمہما الحجۃ فقال انا شیطان الطاق یعنی طاق الحاصل
بالکوفۃ موضع ذکرانہ فلزمہ ہذا اللقب (نہرست مصری ایڈیشن۔
مکملۃ نہرست صفحہ ۶-۹)

منقوٹ جگہ ابو جعفر محمد بن نعان کا وہی مشہور لقب ہے ،
اس تفصیل سے واضح ہو گیا ہو گا کہ مکمل شہیر ابو جعفر محمد بن نعان کا یہ لقب خود انہی کے زمانہ میں
مشہور ہے اور غالباً انہی کے اپنے الفاظ کا اعادہ ہے ، اور وہی اپنے اس لقب کے بانی ہیں ۔ اس لیے
یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ یہ لقب مخالفت کی وجہ سے ان کے مخالفین نے رکھا ہے ۔
خود کو شیطان کہنا کوئی ایسا بڑا فخر نہ تھا چنانچہ اسی قسم کا مطایبہ قاضی نور اللہ شوسری نے مجالس المؤمنین
بین شیخ مفید اور قاضی ابو بکر الباقلائی کے قصہ میں نقل کیا ہے :-

”وہ رے باقلانی مذکور یا اصحاب خود دیکھئے از مجالس نشستہ بود کہ شیخ مفید از دور پیدائند
متوجہ جانب ایشان شد و چون باقلانی را نظر بر او افتاد از روی تعصب و عناد با گفت کہ قد
چار کم الشیطان ۔ یعنی شیطان شمارا آمد شیخ مفید چون ان سخن را شنید و نزدیک رسید
ابن آیت را بر باقلانی را اصحاب او خواند کہ انا و سلنا شیاطین علی اذکنا فزین تو ہم
از ا یعنی اگر بن شیطانم شکا کا فریدئے (مجالس المؤمنین ذکر شیخ مفید)

اس احتیاط اور اس تحقیق و تفتیش کے بعد اس فاضل جلیل کا ذکر ان کے اس مشہور لقب کے ساتھ
کیا گیا کیونکہ اگر اس کے بجائے ان کا نام (علم و کنیت) لکھا جاتا تو برابری غیر معروف رہتا اور اصل مقصد
یعنی علم کلام اور اسلامی فکر میں ان کی دستگاہ عالی کا اظہار فوت ہو جاتا غالباً اس تفصیل کے بعد اس
لقب کے نقل کو نہ تو سوء ادب پر محمول کیا جاسکتا ہے اور شبہ احتیاطی پر تاہم لگاس کے بعد بھی کچھ بزرگوں

کون کا ذکر اس لقب سے ناگوار ہو تو مجھے اس کے بدلے میں کوئی عذر نہیں،

”میں قارئین معارف سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ معارف (دسمبر ۱۹۷۵ء) کے صفحہ ۶۰۰-۶۰۱ سطر

میں ابن الکرم اور اسل نوخنی کے درمیان جو لفظ ہے اسے تکرار کر کے اس کی جگہ ابو جعفر محمد بن

نعمان“ تحریر فرمائیں۔ اس رحمت فرمائی کے لئے میں ان کا صمیم قلب شکر گزار ہوں گا۔“

اس سلسلے میں صاحب قاضی پر بھی اعتراض کیا گیا ہے اور یہاں تک شک ظاہر کیا گیا ہے کہ

”ممکن ہے طبرستان میں کسی طاق کی تخلیق ان کے اعتراضی ذہن کی کار فرمائی ہو۔“

کوثر کا طاق الحامل ابن مشہور بنین ہے جن کا طبرستان کا طاق - بمعجم البلدان یا قوت حموی میں ابتداً

کے طاقات کا ذکر ہے دوسرے مقامات کے طاقوں کا بھی ذکر ہے مگر کوثر کے کسی طاق کا ذکر نہیں ہے ابن

الفقیہ ہمدانی کی کتاب البلدان اور اسی طرح جغرافیہ کی دوسری کتابوں میں بھی کوئی ذکر نہیں ملتا اس کے

برعکس ”طاق طبرستان“ کا ذکر عملاً جغرافیہ نویسوں نے کیا ہے۔ یا قوت حموی نے بمعجم البلدان میں لکھا ہے،

الطاق حصن بطبرستان“ (معجم البلدان جلد ۵ ص ۶ سطر ۱۱۶)

اس کے بعد یا قوت نے اس کی تاریخی اہمیت بتائی ہے کہ زمانہ قدیم میں یہاں شاہان ران کا خزانہ

رہتا تھا۔ حلیف منصور عباسی کے زمانہ میں جب اسپہند بطبرستان کو خراسان میں عباسی اقتدار کے مستحکم

اور دربار خلافت کے باغی عبد الجبار بن عبد الرحمن کے مغلوب ہونے کی اطلاع ملی اور پتہ چلا کہ حلیف نے طبرستان

کی ولایت ابو خضیب کو بخشی ہے تو وہ ڈر کر بھاگا اور اسی محفوظ مقام طاق میں پناہ لی یا قوت نے تفصیل

ابن الفقیہ ہمدانی کی کتاب البلدان سے نقل کی ہے (ممکن ہے اور بھی ماخذ اس کے سامنے ہوں)

ابن الفقیہ لکھتا ہے:-

فلما امر عبد الجبار بن خراسان کتب منصور ابی ابی الخضیب بولینہ

تومس وجرجان وطبرستان وامرا ان یدخل من طریق جرجان ویدخل

ابوعون من طریق قومس وتواعد الدخول المبلد من الوجهین مکان الرصبهین
فی مدینۃ یقال لها الرصبهین بینہا و بین البحر میلان فبلقہ خبر دحو
الجیش فہرب الی الجبل الی موضع یقال لہ الطاق وكان هذا
الموضع خزائن ملوک فارس فلما هرب رصبهین

الطاق وجہ ابو الخصب فی اثرہ قواداً وجیشاً " کتاب البلدان ابن الفقیہ

ابن الفقیہ نے یہ تفصیل اپنے پیشرو جزائیہ نویسن بالعموم ابو عبد اللہ احمد بن محمد الجہانی کی کتاب
المالک والمالک سے نقل کی تھی جیسا کہ ابن الندیم اس کے ذکر میں لکھتا ہے،

ابن النقیۃ الہدائی ولہ من الکتاب کتاب البلد ان الخوالم ورقعہ

اخذہ من کتاب الناس و سلخ کتاب الجیہا فی ثلث الفہرست ابن الندیم ص ۲۱۹

اور الجہانی سامانی فرمانروایان خراسان کا وزیر اور اس علاقہ سے اچھی طرح باخبر تھا، اور اس نے پوری
دکادش کے ابتدائی کتاب " کتاب المالک والمالک مرتب کی تھی تبند کے لوگوں میں ذکر یا فردوسی نے

البلدان میں طاق طبرستان کا ذکر کیا ہے اور ان مختلف ماخذوں کی بنیاد پر محمد حاضریں لی اسے پیش نے لکھا ہے :-

وہم کی سرحد طاق کا مضبوط اور حکم طبرستان کے سپہبدی حکمران کا جسے خلفیہ صفوی عباسی و محمد بن حکو

سے محروم کیا گیا آخری راج گاہ رہا تھا، یہ فرض ہے کہ یہ قلعہ اسی علاقہ دیان میں (جس کا ذکر مولانا

ہوگا یا قوت و فردوسی دونوں نے کسی تفصیل سے اس قلعہ کا حال لکھا ہے، اور پڑانے مصنفوں کی عبارتیں

متعلق نقل کی ہیں۔ قلعہ طاق کی نسبت جو سامانیوں نے مانا کر چلا، لکھا کچھا جاتا تھا کہ کوئی فتح نہیں کر

سکتا۔

He strang. Lands of Eastern Caliphate, P. 374

خوف طاق طبرستان ایک بہت ہی مشہور مقام تھا، اگر صاحب قاموس نے اس کا ذکر کیا تو اسے

ان کے انتظامی ذہن کی کار فرمائی سے تعبیر کرنا کچھ مناسب نہ تھا۔

ادبیات

غزل

از جناب چندر پرکاش صاحب جوہر بخوری

اُس نظر کا جو اذنی عام نہو عشق کو جرأتِ کلام نہو
اسپ ہستی جو تیز گام نہو زندگی کا سفر تمام نہو
وہ محبت ہی کیا جو ہونٹھو وہ مسرت ہی کیا جو عام نہو
میری دنیاے عشق کو یارب وہ سحر دے کر جسکی شام نہو
موت سے دور بھاگنے والو زندگی موت ہی کا نام نہو
دھڑکنیں دل کی غور سے سن سوچتا ہوں تو اپیام نہو
عقل کو جس نے روشنی بخشی یہ جنوں ہی کا فیض عام نہو
ہر مسرت ہے عارضی جب تک محرم لذتِ دوام نہو
یہ بھی ہے عاشقی کا اکلِ نیاز کوئی نام نہو پیام نہو
دیدہ عشق دیکھ لے اے کاش وہ بھی جلوہ کبھی جو عام نہو
حسن میں گر نہ کوشش جو تھیں عشق ہرگز اسیرِ دام نہو

غزل

از جناب سید اختر علی صاحب لہری

دہ زیر تیغ رہے یا فرزندِ دار رہے جاں رہے ترے جانیاز کا مگار رہے

جنھوں نے سحر نگاہی تری نہیں کبھی
 تھمارے حسن کے شاداب گستاخ کی کم
 لڑا ہے موجبِ کھوس اپنے سینے
 دانش اس نہوشوخیوں کا جزیری
 نہ پھونک لالہ دگل کے چمن کو ایسے کبھی
 مزاجِ فطرتِ انسان کا جو نہو مجرم
 جو آشنائے حقیقت نہ تھے وہی بد بخت
 بدل چلا ہے نظامِ جہانِ عیش و نشاط
 چلا تو ہوں پئے نظارہٴ جمالِ اختر
 وہی رہیں غلٹھائے استیاء رہے
 جو کم نظر تھے وہی بندہٴ بہار رہے
 تمہیں بتاؤ کہ پھر کون ہوشیار رہے
 وہ شکوہ سنجِ ستمائے دُعا گار رہے
 کوئی تو خونِ شہید اس کی یاد گار رہے
 وہ اپنے ذوقِ معاصی پہ شرمسار رہے
 فریبِ خود وہ رنگِ بارِ رخ بہار رہے
 نضائے دہر زرد اور ساند گار رہے
 متاعِ ہوش و خرد کا شہرِ برادر رہے

غزل

از جنابِ رشید کوثر فاروقی

یہ دم قدم تامل، یہ تھکے تھکے ارادے
 بخششی قبول کروں مجھے تو اگر نیرا ہے
 سرِ برم نے منی مجھے تو نہ دے سکے گا
 جسے کہتے ہیں گستاخ وہ حیاتِ مشترک ہے
 یہی فتحِ آرزو ہے کہ شکستِ آرزو سے
 غمِ زندگی سے کہہ دو کہ رہی جلوںِ درد
 میں وطن کی آتشاں اسی بے زبانِ پوچھوں
 یہ ہم جاہلیں جب تو مرہمِ سفر نہیں ہے
 یہ کمانِ زندگی ہے کہ جب آفتابِ ڈوبے
 غمِ امتحان ہو کو تو یہ تیز خیر و شر بھی
 کہو میر کارواں سے کھڑی کی لے بڑھاؤ
 ترے آستان سے لیکن کوئی غیر کیوں اٹھاؤ
 وہ سکوت کا برقم جو غمیر کو جگا دے
 ابھی نہیں پڑیں سکونے جو نیم کہ گدا دے
 تگمگِ آرزو کے نئے سلسلے ملا دے
 غمِ دل سبکِ عنان جو غمِ دل کو راستا دے
 جو کھل گئی ہو مالی وہ کھلی مجھے اٹھا دے
 میں چلا، خدا تجھے بھی دل درِ دانشا دے
 تو فلک کو نور دیکر نئی انجمنِ سجادے
 وہی آگ لے اجلا دے بسیاں جلا دے

مطبوعات جدیدہ

اسلام کا نظریہ حیات - تالیف ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم، ترجمہ

قطب الدین احمد صاحب، متوسط تقطیع، خوبصورت ٹائپ، عمدہ کاغذ، ۹۹ صفحہ

مجلد مع گرد پوش، قیمت سے بہتہ ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور،

یہ کتاب ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم کی انگریزی تالیف "اسلامک آئیڈیالوجی" کا اردو ترجمہ

ہے، جس میں مصنف نے فلسفیانہ اور منطقی انداز میں اسلام کے بنیادی تصورات کو بیان کیا ہے

کتاب پندرہ ابواب پر مشتمل ہے، ایمان کی راہ میں موانع، مذہب فطرت اور فوق الفطرت، علاقہ

علت و معلول کا قرآنی تصور، اسلامی خدا پرستی، صفات الہی، صفات ذاتی، خدا کی قدرت کاملہ

اور نہ خیریت، مذہب کا اسلامی تصور، عبادت و اطاعت، اخلاقیات اسلام، امن اور جنگ، اسلامی

ملکت کے اساسی تصورات، لفظ ہائے فکر کا تقابلی مطالعہ، تجدید و احیاء اور پیغمبر اسلام اور حربہ امن

اور ہر باب مصنف کی وسعت اور وقت نظر کا آئینہ دار ہے، مگر انداز تحریر اتنا فلسفیانہ اور دقیق ہے کہ

عام لوگوں کے لیے اس سے استفادہ دشوار ہے، لہذا مصنف نے بصیرت اور جامعیت کے ساتھ

اسلام کی ترجمانی کرنے کی کوشش کی ہے، مدد بھی حد تک اس کا حق اور کر دیا ہے مگر کچھ تو وہ مغربی

علوم و افکار سے زیادہ متاثر ہیں اور کچھ ان کے خیالات میں تجدید پسندی ہے اس لیے کہیں کہیں انکی

تعبیرات میں غلطی ہو گئی ہے مثلاً وحدت ادیان، ایمان بلا عمل کی منفعت سے انکار، غلامی کی تشریح

پر اصرار، اشتراک کی رجحانات کی کسی قدر تاہید اور غلط قسم کے اجتہاد کی ضرورت وغیرہ میں ان کا نقطہ

نظر صحیح نہیں ہے، لیکن ان کی نیت نیک ہے اور ان کو اسلام اور مسلمانوں سے ہمدردی اور ان

ترقی و سرفرازی کی خواہش ہے، اس لیے ان فروگزاشتوں سے قطع نظر کتاب اور حیثیتوں سے ہٹا
مفید اور فاضلانہ ہے، اور خصوصیت کے ساتھ جدید تعلیم یافتہ طبقہ کے مطالعہ کے قابل ہے،
تفسیر سورہ اخلاص و کوثر۔ تالیف مولانا حمید الدین فراہی، چھوٹی تقطیع، کاغذ
کتابت و طباعت بہتر، قیمت بالترتیب ۱۲۰ و ۹۲ قیمت ۳۸ اور ۴۹ نئے پیسے،

پتہ: دائرہ حمیدیہ، درستہ الاصلاح، سراے میر، اعظم گڑھ،

یہ دونوں رسالے پہلے شائع ہو چکے ہیں، اور اب مزید اہتمام سے شائع کیے گئے ہیں،
اول الذکر رسالہ خود مولانا نے اردو میں تحریر فرمایا تھا، اور وہ اگرچہ مفید اور بعض اہم بحث
پر مشتمل ہے، مگر جیسا کہ فاضل مرتب کو اعتراف ہے، اس میں اکثر مجمل اشارات و مباحث اور
کہیں کہیں بیاض بھی ہے، اس لیے وہ دقیق اور کسی حد تک منقطع ہے، دوسرا رسالہ مولانا کے
علم و تحقیق کا نمونہ اور ان کے امتیازی طریقہ تفسیر کی خصوصیات کا حامل اور اس لحاظ سے بڑا
اہم ہے کہ اس میں قربانی اور نماز کی حقیقت اور کوثر آخرت دراصل خانہ کعبہ اور اس کے ماحول
کی روحانی تصویر ہے کے عنوان سے بڑی عالمانہ اور بصیرت افروز بحث ہے، جو نہایت دقیق
اسرار و حقائق پر مشتمل ہے، یہ دونوں رسالے قرآن فہمی کی راہ میں مدد اور اہل علم اور طلبہ قراء
کے مطالعہ کے لائق ہیں،

شبلی ایک دستاں۔ از ڈاکٹر آفتاب احمد صدیقی، چھوٹی تقطیع، کاغذ کتابت

و طباعت عمدہ، صفحات ۲۷۰، مجلد، قیمت تحریر نہیں، پتہ: نمبر ۴۸، گورنمنٹ نیواکس

عظیم پور، ڈھاکہ، مشرقی پاکستان۔ (۲) ایچ ایم سعید کمپنی ناشران و تاجران کتب

پاکستان، چوک کراچی، مغربی پاکستان،

شبلی کی زندگی اور کمالات لائق مصنف کا خاص موضوع ہے، اس پر وہ مسلم یونیورسٹی

سے ڈاکٹر ٹی کی ڈگری لے چکے ہیں۔ اس لیے اس موضوع پر ان کی نظر بڑی وسیع اور گہری ہے۔ اس کتاب میں انھوں نے مولانا شبلی کی مختلف حیثیتوں مثلاً مورخ، سوانح نگار، متکلم، ناقد، شاعر، انشا پرداز اور محسن اور دوسرے پر کسی قدر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی ہے۔ شروع میں شبلی کی مختصر داستانِ حیات اور ان سے پہلے کے سرمایہ نثر اور دو کا جائزہ ہے، اور آخر میں انیسویں صدی کی دو عظیم شخصیتوں سرسید اور شبلی کا تذکرہ ہے۔ اس کتاب سے شبلی کے گونا گوں کمالات، کارناموں اور ان کی ہمہ گیر شخصیت اور معاشرین کے مقابلہ میں ان کی جامعیت کا اندازہ ہوتا ہے، کتاب کی سب سے بڑی خوبی مرتب کا پاکیزہ ذوق، سنجیدہ اور سلجھا ہوا طرز بیان اور دلکش اسلوب تحریر ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ مصنف کے تمام خیالات سے اتفاق کیا جائے، مگر ان کا انداز تحریر نہایت متوازن اور سنجیدہ ہے، کچھ لوگوں کے نزدیک مولانا شبلی کی شخصیت تاثر علی گڑھ اور سرسید کی ساختہ پرواختہ ہے، اور بعض لوگ انھیں سرسید کا مخفی لٹ سمجھتے ہیں، لائق مرتب نے اس مسئلہ پر بھی بڑے اعتماد اور توازن کے ساتھ روشنی ڈالی ہے، اور اس کو بڑی خوبی سے نبایا ہے، اور علی گڑھ سے تعلق رکھنے کے باوجود انھوں نے سرسید کے مذہبی اور تعلیمی نظریات پر تنقید اور مغرب سے ان کی مرعوبیت وغیرہ کا اعتراف کیا ہے، اور شبلی کے نقطہ نظر کی تائید کی ہے، کتاب کی زبان بڑی صاف اور شستہ ہے، مولانا شبلی کی جامعیت اور علمی کمالات پر بہت کم لکھا گیا ہے، اس کتاب نے یکم پوری کر دی ہے اور اس کے لیے لائق مرتب تحسین و مبارکباد مستحق ہیں، ان کی یہ کتاب شبلی اسکول سے تعلق رکھنے والوں کے لیے خصوصاً اور عام اصحاب ذوق کے مطالعہ کی چیز کلام بے نظیر۔ مرتبہ جناب محمد اکبر الدین صدیقی، چھوٹی قلعہ، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر صفحات ۶۴۰، قیمت ۱۰۰ روپے، سر پتہ کتاب خانہ عابد روڈ، حیدر آباد، دکن۔

بنیظیر شاہ دارقی مرحوم بڑے قادر الکلام اور صاحب ذوق شاعر تھے، اور قصیدہ غزل، مثنوی، مسدس اور مخمس ہر صفت سخن میں ان کو یکساں قدرت حاصل تھی، فارسی میں بھی کہتے تھے، ایک زمانہ میں ان کا کلام بڑا مقبول تھا، ان کی وفات کے تقریباً پچیس سال کے بعد ان کے فرزند ارجمند اور لایق شاگرد سید حامد بنیظیر شاہ اور محمد اکبر الدین صدیقی لکچرار جامعہ عثمانیہ نے یہ مجموعہ مرتب کیا جو مگر بغیر کسی انتہائیکے پورا کلام شامل کر دیا ہے، اس لیے اس میں ناہمواری پیدا ہو گئی ہے، شروع میں ایک بسوط مقدمہ ہے، جس میں شاعر کے حالات اور خصوصیات کلام پر تبصرہ اور مصنف کی ایک تحریر "واقعہ احرام پوشی اور سجادگی" بھی شامل کی گئی ہے، جس کے بعض واقعات مجذوب کی بڑی حیثیت رکھتے ہیں۔

الزہل - ازالاتا ذعرا ابو النصر، ترجمہ جناب شیخ احمد پانی پتی، تقطیع

چھوٹی، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۹۴، مجلد مع گرد پوشش،

قیمت پیر پتہ: کتب خانہ رزاقیہ، کلاں محل، دہلی،

لبنان کے مشہور فاضل و عالم عمر ابو النصر جنہوں نے سیرت و سوانح پر احسن اور الامون جیسی کتابیں لکھی ہیں، یہ کتاب جدید پنج پر رسول اللہ کی سب سے محبوب صاحبزادی حضرت فاطمہ زہرا رضی اللہ عنہا کے حالات میں تحریر کی ہے جس میں انکی سیرت و سوانح اور پاکیزہ عملی، معاشرتی اور گھریلو زندگی کا تذکرہ ہے، یہ کتاب اس لحاظ سے اپنی نوعیت میں منفرد ہے کہ اس میں مستشرقین کے لیے بنیاد الزامات کا شافی جواب دیا گیا ہے، اور اس اعتبار سے اہل قلم اور اصحاب سیر کے مطالعہ کے لائق ہے، لایق ترجمہ نے اس کا سلیس اور شگفتہ اردو ترجمہ کر کے عربی سے ناواقف مسلمان مردوں اور عورتوں کے لیے بھی اس سے مستفید ہونے کی صورت پیدا کر دی ہے۔

فارم IV

دیکھو رول نمبر

معارف پریس، اعظم گڑھ

دارالمصنفین اعظم گڑھ

ماہانہ

صدیق احمد

ہندوستانی

دارالمصنفین اعظم گڑھ

" "

.....

دارالمصنفین اعظم گڑھ

شامعین الدین احمد ندوی

ہندوستانی

دارالمصنفین اعظم گڑھ

" "

نام و پتہ مالک رسالہ

میں صدیق احمد تصدیق کرتا ہوں کہ جو معلومات اوپر دی گئی ہیں وہ میرے علم و یقین میں صحیح ہیں

صدیق احمد

مقام اشاعت

نوعیت اشاعت

نام پرنٹر

قومیت

پتہ

نام پبلشر

قومیت

پتہ

نام اڈیٹر

قومیت

پتہ

سلسلہ تابعین و تبع تابعین

تابعین

اہل کتاب صحابہ و تابعین

اس میں حضرت عمر بن عبد العزیز، حسن بصری، اوس قرنی، امام زین العابدین، سعید بن مسیب، محمد بن تیر، ابن شہاب زہری، اور قاضی شریح وغیرہ ۹۶، ان کا تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے سوانح اُن کے علمی، مذہبی، اخلاقی، اور علمی مجاہدات اور کاموں کی تفصیل ہے مرتبہ شاہ معین الدین احمد ندوی،	دع میں عرب کے یہود و نصاریٰ کی قدیم تاریخ اور ان کے تمدنی و سیاسی اثرات اور ان کی دینی و اخلاقیات کی تفصیل اور اس کے بعد حروف تہجی لے اعتبار سے (۹۳) اہل کتاب صحابہ و تابعین ان کے بعد صحابیات اور تابعات کا ذکر ہر قلم بند کیا گیا ہے مرتبہ مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب دی
طبع دوم صفحات ۶۷۷ صفحہ قیمت ۴۰/-	صفحات ۲۶۵ صفحہ قیمت ۱۰/-

تبع تابعین

(حصہ اول)

علم عمل اور مذہب و اخلاق میں جس طرح صحابہ کرام کے جانشین اور تربیت یافتہ تابعین عظام تھے اور صحابہ کرام کے بعد انہی کی زندگی ملت اسلامیہ کے لئے نمونہ عمل بنی، بالکل اسی طرح تابعین کرام کے جانشین اور ان کے فیض یافتہ تبع تابعین تھے، سیر القحاب کے سلسلہ کی تکمیل کے بعد وارثین تابعین کے نام سے تابعین کے مقدس گروہ کے حالات کا مرقع پیش کر چکا ہوں اب اُس نے ان کے بعد کے تقدس آباء بزرگوں اور ائمہ دین کا مرقع تیار کر لیا ہے، اس کے دو حصے ہیں، پہلے حصہ میں امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے جلیل القدر تلامذہ اور ان کے فقہی مسلک کے داعی و علمبردار امام ابو یوسف، امام محمد شیبانی، امام زفر کے علاوہ امام ازہری، ابن جریر، یحییٰ بن آدم، فضیل بن عیاض وغیرہ کے سوانح اور ان کے علمی، مذہبی، اخلاقی کارناموں اور فقہی اجتہادات کی تفصیل بیان کی گئی ہے، مرتبہ مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب دی حصہ اول صفحات ۱۰۰۰ قیمت ۱۰/-

مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ کی موت کا ہین

رحمتِ عالم

خطباتِ مدراس

مولانا سید سلیمان ندویؒ نے رحمتِ عالم کے نام سیرۃ پر نہایت سلیس اور عام فہم زبان میں ایک اور چھوٹا سا سارا لکھا تھا جو بہت مشہور و مقبول ہوا۔ اور بعض مدارس کے نصابِ تعلیم میں بھی شامل کر لیا گیا۔ اس رسالہ کو مطبعِ معارف نے نہایت اہتمام سے ڈبہ چھاپا ہے۔ یہ رسالہ پاکستان میں مکتبۃ الشرق آرام باغ کراچی سے بھی مل سکتا ہے۔ صفحات: ۱۴۲، قیمت: ۲۲

یہ وہی خطبات ہیں جو سید صاحب مرحوم نے ۱۹۲۵ء میں مدراس میں سیرۃ نبویؐ کے مختلف پہلوؤں پر دیئے تھے، یہ اپنے مطومات کی وسعتِ مباحث کی ندرت اور افادہ کے لحاظ سے سیرۃ کی ضخیم کتابوں پر بھاری اور سیرۃ کے مقرین کے لئے بہت کارآمد ہیں۔ دارالمنین نے اس کا نیا ایڈیشن بڑے اہتمام و نفاست سے تیار کر لیا ہے۔ صفحات: ۱۴۲، قیمت: ۲۲

(دارالمنین کی نئی کتاب)

ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی ایک ایک جھلک

یہ تیوری عہد سے پہلے کے مسلمان حکمرانوں کے دور کی سیاسی، تمدنی، اور معاشرتی تاریخ ہے۔ اس میں اس عہد کے ہندو مسلمان مورخین کی کتابوں اور مضامین کے وہ تمام اقتباسات جمع کر دیئے گئے ہیں جن سے اس عہد کے سیاسی، اقتصادی، تجارتی، تمدنی اور معاشرتی حالات معلوم ہوتے ہیں۔ پھر مسلمانوں کی تاریخ کے روشن پہلو ہندو مورخوں کی زبان سے اور ہندوؤں کے علمی کارناموں مورخوں کے قلم سے نقل کئے گئے ہیں جس کو مربوط طور پر پہلی مرتبہ اردو میں پیش کیا گیا ہے۔

صفحات: ۱۰۰، ۵۰ صفحے، قیمت: ۲۲

مترجم: سید عبد الرحمن ایم اے

رجسٹرڈ نمبر ۵۲۱ مئی ۱۹۵۹ء

معارف

مجلس المصنفین کا علمی سلسلہ

عَرَبِیَّۃً

شاہ معین الدین احمد مدنی

قیمت آٹھ روپیے سالانہ

کے فخر کے المصنفین اعظم کے

(کتبہ بال)

مجلسِ ادارت

- (۱) جناب مولانا عبدالمجید صاحب دریابادی
 (۲) جناب ڈاکٹر عبدالستار صاحب صدیقی
 (۳) شاہ معین الدین احمد دہلوی
 (۴) سید صباح الدین عبدالرحمن ایم اے

تاریخ دعوت و غریت حصہ دوم

معین

علامہ ابن تیمیہ کے سوانح حیات

اس میں آٹھویں صدی ہجری کے مشہور عالم و مصلح شیخ الاسلام حافظ تقی الدین ابن تیمیہ حرانی کے سوانح حیات، اُن کے صفات و کمالات، اُن کی علمی و تصنیفی خصوصیات، ان کا تجدیدی و اصلاحی کام اور مقام اور اُن کی اہم تصنیفات الجواب الصیح منہاج فی نقض کلام الشیعہ والقدریہ مفصل تعارف اور اُن کے ممتاز تلامذہ اور منتسبین حافظ ابن رحمۃ اللہ علیہ، ابن النادی، ابن کثیر اور حافظ ابن رجب وغیرہ کے حالات بیان کئے ہیں۔

صفحات ۳۹۲

مؤلفہ مولانا ابوالحسن علی ندوی

قیمت روپے

پڑھیے اور خدمت کیجئے

نئے بھارت کی تعمیر آپ پر منحصر ہے۔ آپ ہی مستقبل کے شہری ہیں۔

- آپ کی تعلیم نہایت اہم ہے۔ پلان کی کامیابی کے لیے تربیت یافتہ کارکنوں کی سخت ضرورت ہے۔
- پلاننگ فورم انگریزی کیڈٹ کور اور شیشی کیڈٹ کور میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیجئے۔
- اپنے استادوں سے تعاون کیجئے۔
- چھٹیوں کے دنوں میں بطور سٹفل کے باغبانی یا موسیقی پائے کا کام کیجئے۔
- روٹھ کیمپوں میں شامل ہو کر سماجی فلاح کے کام کو بڑھاوا دیجئے۔
- یاد رکھیے انسان کی عظمت سخت ہی سے ہے۔

پلان کی مدد اپنی مدد ہے
اپنی مدد آپ کیجئے



جلد ۸۳ مآذی قدس ۱۳۷۸ھ مطابق مئی ۱۹۵۹ء نمبر ۵

مضامین

شذرات شاہ معین الدین احمد دہلوی ۳۲۲ - ۳۲۳

مقالات

امام لغت حسن بن محمد الصفائی اللہ پوری مولانا محمد عبد کلیم صاحب چشتی فاضل یونینہ ۳۲۵ - ۳۴۳
نقد اسلامی کے اخذ (اجماع) مولانا محمد تقی صاحب امینی صد مدرس ۳۴۴ - ۳۵۵

مدرسہ معینیہ اجیر

ابو عبید کی تفسیر مجاز القرآن مولانا ابو محفوظ الکریم صاحب مصونی ۳۵۶ - ۳۷۱
استاذ شعبہ عربی مدرسہ عالیہ کلکتہ

ودعت ماہنامہ سنجان مولانا قاضی اطہر صاحب مبارکپوری ۳۷۱ - ۳۸۰

اڈیسر البلاغ بی

آتش کی ایک بہاری ادیب سے ملاقات پروفیسر سید حسن صاحب پٹنہ ۳۸۱ - ۳۹۱
غالب کا سکہ شعر ڈاکٹر خواجہ احمد صاحب فاروقی ریڈر ۳۹۲ - ۳۹۶

شعبہ اردو، دہلی یونیورسٹی

مطبوعات جدیدہ "ض" ۳۹۷ - ۴۰۰

شذات

گذشتہ ہولی کے موقع پر جو فرقہ دارانہ فساد ہوئے ان سے مسلمانوں کو جس قدر نقصان بھی پہنچا ہو مگر غلامی بھی ہوا کہ ان فسادات نے مسلمانوں کو چوکا دیا اور وہ سنجیدگی سے اس کا حل سوچنے پر مجبور ہو گئے، چنانچہ مختلف جماعتوں کی جانب سے اس کے انسداد کی تدبیریں ہو رہی ہیں اور حقیقت ان فسادات میں حکومت فرقہ پرستوں سے کم تصور و اثر ہے حال یہ کہ فرقہ پرست جماعتیں اور ان کے اخبارات مسلمانوں کے خلاف زہر انگے رستے ہیں اور حکومت کوئی توجہ نہیں کرتی، فتنہ و فساد کی تیاری کی جاتی ہے مگر حکام علم کے باوجود اس کو روکنے کی کوشش نہیں کرتے اور جب فساد ہو جاتا ہے تو اقلیت کی بنا پر ہر جگہ مسلمانوں ہی کو نقصان اٹھانا پڑتا ہے پھر اُنہی کو قید و بند کی مصیبتیں بھیلنا پڑتی ہیں اور ان کو طرح طرح کے الزاموں کا نشانہ بنایا جاتا ہے جب تک یہ صورت حال نہ بدلے اس وقت تک فرقہ پرستی کا انسداد ہو سکتا ہے اور نہ فسادات ختم ہو سکتے ہیں،

اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ حکومت اور کانگریس دونوں میں اکثریت فرقہ پرستوں کی ہے اس لئے زبان سے تو فرقہ پرستی کی مذمت کی جاتی ہے لیکن اس کے انسداد کی عملی کوشش نہیں ہوتی جو دو چار سچے کانگریسی رہ گئے ہیں اور دل سے فرقہ پرستی کا خاتمہ چاہتے ہیں ان کی آواز کا کوئی اثر نہیں ہے اور وہ بھی اکثریت کے خوف سے فرقہ پرستی کے خلاف عملی قدم اٹھانے کی جرأت نہیں کر سکتے لیکن اگر جمہوریت اور سکولزم کا دعویٰ دھوکا نہیں ہے اور حکومت ملک میں امن و امان اور دنیا کی نگاہوں میں جمہوریت کا بھرم قائم رکھنا چاہتی ہے تو اس کو ایک ایک دن کھل کر فرقہ پرستی کا مقابلہ کرنا پڑے گا اور بلاخر جب اسی کی ہوگی کہ حق ہر حال باطل پر غالب کر رہتا ہے، محض زبانی دعویٰ کی کوئی قدر و قیمت نہیں،

ان فسادات کا روکن حکومت کے لئے کوئی دشوار کام نہیں ہے اگر واقعی وہ ان کو ختم کرنا چاہتی ہے تو

اس کا فرض ہے کہ فرقہ پرستوں کی نقل و حرکت پر پوری نگاہ رکھے اور ان کو فتنہ انگیزی کا موقع نہ دے خصوصاً فرقہ پرست حکام پر کڑی نظر رکھے اور ان کی نیک نامی و بدنامی اور ترقی و تنزل ان کی حسن کارگذاری پر منحصر کر دے اور جہاں فساد ہو جائے وہاں آواز تحقیقات بھی کرائی جائے اور جن لوگوں کا تصور ثابت ہو ان کو پوری سزا دی جائے، کانگریس فرقہ پرستی کے خلاف منظم مہم چلائے اور مسلمان اور دوسری اقلیتیں اس مہم میں اس کا ہاتھ بٹائیں اور اگر حکومت اور کانگریس اپنا فرض ادا نہیں کرتیں تو پھر مسلمانوں کو دوسری اقلیتوں اور ترقی پسند پارٹیوں سے مل کر فرقہ پرستی کا مقابلہ اور حکومت کو اقلیتوں کے ساتھ انصاف پر مجبور کرنا چاہئے۔

اس وقت مسلمانوں کی حالت اس گلہ کی جیسی ہو رہی ہے جس کا کوئی تمکین نہ ہو، ان کا کوئی لیڈ نہیں، ان میں کوئی تنظیم نہیں، ہر جماعت کا راستہ الگ الگ ہے جس سے ان کی قوت منتشر ہو رہی ہے یہ سمجھنا ہے کہ مختلف مزدوروں کے لئے مختلف جماعتوں کی ضرورت ہے مگر کم سے کم ان معاملات میں جن کسی جماعت کو بھی اختلاف نہیں ہو سکتا متحد ہو کر ایک پلیٹ فارم پر جمع ہو جانا چاہئے ورنہ ان کی آواز کا کیا اثر ہوگا یہ ایک ایسا موقع آگیا ہے جس کے ذریعہ وہ اپنے کو متحد اور منظم کر سکتے ہیں اس کو ضائع نہ کرنا چاہئے پھر باہمی مشورہ سے جو صورت مناسب ہو وہ اختیار کی جائے مگر جو شکل بھی ہو متحدہ ہونی چاہئے ورنہ بے نتیجہ رہے گی،

اس زمانہ میں جب تنگ دلی اور تنگ نظری امتا کو پونچھ چکی ہے صوبہ بہار کی حکومت کی یہ علم دوستی قابلِ تائیس ہے کہ جس طرح اس نے سنسکرت اور پالی زبانوں کے علوم و ادبیات کی تحقیقات کے لئے پتھلا انسٹیٹیوٹ اور اندازہ انسٹیٹیوٹ قائم کیا ہے، اسی طرح عربی اور فارسی علوم و ادبیات کی تحقیقات کا بھی ایک ادارہ قائم کیا ہے، جس میں کمال، پی ایچ ڈی اور ڈی لیٹ کے ریسرچ اسکالر تیار کئے جائیں گے، پڑانے پڑھوں کی جدید عربی و فارسی کی تعلیم کا بھی انتظام ہوگا، اور ان دونوں زبانوں کی اہم اہمادار کتابیں بھی تعلیم و تہذیب کے ساتھ شائع کی جائیں گی،

اس ادارہ میں فی الحال دو عربی اور دو فارسی کے اساتذہ ہیں ڈاکٹر سید احمد اس کے ڈائریکٹر اور ڈاکٹر ذاکر حسین خاں گورنر مبارکپور ہیں، ادارہ کے مشتق عربی اور فارسی کتابوں کا ایک کتب خانہ ہے ریسرچ اسکالروں کو حکومت کی جانب سے وظیفہ ملتا ہے، حکومت کی طرف سے پورے ہندوستان میں اس قسم کا غالباً یہ پہلا ادارہ ہے جس کے لئے حکومت مبارکپور کی مدد کی مستحق ہے، اس سے ہمارے صوبہ کی حکومت کو سبق لینا چاہیے جس کو نہ صرف عربی و فارسی سے کوئی دلچسپی نہیں ہے، بلکہ اس کے پرانے آثار بھی اس سے زیادہ ہیں ابھی اس ادارہ کی عمر دو تین سال سے زیادہ نہیں ہے مگر اس مختصر مدت میں اس نے دو اہم کام کئے ہیں

۱۔ ایک مصنفہ ہندی مرتبہ جگوان داس ہندی یہ اٹھارہویں صدی کے نصف آخر کے ہندوستان کے فارسی شعرا کا تذکرہ ہے اس کی تصحیح و ترتیب ادارہ کے لائق استاد سید عطاء الرحمن صاحب نے کی جو دوسری کتاب مشہور جامع ترقیت و طریقت بزرگ مولانا ابراہان الدین مظہر تھیں لکھی کے فارسی کلام کا مجموعہ ہے اس کی تصحیح و تہذیب شہ فارسی کے دوسرے پروفیسر سید حسن صاحب نے کی ہے، یہ دونوں کتابیں اہم ہیں توقع ہے کہ اس ادارہ کے ذریعہ عربی و فارسی علوم و ادبیات کی مفید خدمت ہوگی،

دارالمصنفین نے اس زمانہ میں بھی جب کہ ہر چیز کی قیمت چوگنی بلکہ اس سے بھی زیادہ ہو گئی ہے اور طباعت وغیرہ کے مصارف بہت بڑھ گئے ہیں، اپنی کتابوں کی قیمت میں کوئی اضافہ نہیں کیا مگر بجائے اس کے لئے مجبور کر رہے ہیں پھر بھی کوشش ہی ہے کہ اگر مجبوراً ایسا کرنا پڑا تو قیمتوں میں اتنا خفیف اضافہ کیا جائے جو خریداروں پر بار نہ ہو، ہم کو توقع ہے کہ دارالمصنفین کے قردادان اس خفیف اضافہ کو خوشدلی سے گوارا کریں گے۔

مقالہ

امام لغت حسن بن محمد الصفائی اللہ لاہوری

از

مولانا عبد الحکیم چشتی فاضل دیوبند

(۲۵)

علمائے بغداد اور صفائی بغدادیوں کو اہل علم اور محدثین کی کمی نہ تھی، مگر ایسے محدثین اور علماء جو فنی حد اور لغت میں مجتہدانہ بصیرت رکھتے ہوں بہت کم تھے، معلوم ہوتا ہے جب صفائی کا دور دورہ بغداد میں ہوا اور ان کے علم و فضل کا شہرہ اہل علم نے سنا تو بعض محدثین نے کچھ ایسی باتیں بھی اکراں سے دریافت کیں جن میں متقدمین محدثین میں بھی باہم اختلاف تھا، انہی میں سے ایک لفظ قراریط بھی ہے، یہ لفظ قرأط اور قیراط کی جمع ہے، جو دینار کا پچھلے حصہ ہے، بغدادیوں جو محدث حافظ الحدیث کے لقب سے مشہور تھے، انھوں نے اس لفظ کے متعلق ایک غیر محقق قول ذکر فرمایا۔

لے واضح رہے کہ صفائی نے قراریط کے ایک معنی دانہ تمزندی کے لکھے ہیں چنانچہ مجمع البحرین (ادوہ قرط) میں رقمطراز ہیں:

القرط ویقال القاریط الحب وھو قارطاً اور اسکو قراریط بھی کہتے ہیں۔ جھاڑی کا دانہ

التمہ الھندی قرآنہ فی شرح شعر اور یہی تمزندی ہے۔ یہ لفظ میں نے حضرت حسان

ابن ثابت کے ایک شعر کی شرح میں پڑھا ہے،

حسان ابن ثابت

کہ منظر میں ایک جگہ کا نام ہے جو تاریخ سے ثابت نہیں ہے، کو قول محقق سمجھ رکھا تھا، اور یہی اپنے شاگردوں کو بھی باور کرایا تھا، صفائی نے ان کے اس خیال کو قطعی غلط قرار دیا، مگر انھوں نے غالباً اپنے شیخ کی ہتک کی وجہ سے اس قول کے قبول کرنے سے انکار کیا، جیسا کہ سید مرتضیٰ زبیدی الباب کے حوالہ سے تاج العروس میں ناقل ہیں،

قال الصاعفی قد امت بعداً	صاعفی کا بیان ہے کہ ۶۱۵ھ میں جب
سنة ۶۱۵ وھی اول قدمتی	بنیاد میں آیا اور یہ میری پہلی آمد تھی تو بعض
الیہا فسألنی بعض المحدثین	محدثین نے مجھ سے قرار دیا کے معنی پوچھے
عن معنی القراء یط فی هذا الحدیث	جو اس حدیث میں وارد ہو کر حضرت ابو ہریرہؓ
عن ابی ہریرۃ عن ابنی صلی اللہ	حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے راوی ہیں کہ آپ نے
علیہ وسلم قال ما بدت اللہ نبیا	فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی نبی ایسا نہیں بھیجا جس نے
الاعرابی الغنم فقال اصحابہ	بکریاں نہ چرائیں، میں تو صحابہ نے عرض کیا کہ آپ نے
وامت فقال نعم کنت ارعاھا	بھی بکریاں چرائی ہیں؟ فرمایا ہاں میں بھی
علی قرائط لاھل مکة	کچھ قرائطوں کے عوض کہ والوں کی بکریاں
(الجماع الصحیح، مطبع مجتبائی دہلی ۱۳۵۲ھ)	چرایا کرتا تھا، میں نے کہا کہ اس سے مراد
ج ۱ ص ۳۰۱) فقلت المراد بہ	حساب کے قرائط ہیں، اس (سائل نے) کہا
قرا یرط الحساب فقال سمعنا	ہم نے فلاں حافظ الحدیث کو کہتے ہوئے

سید مرتضیٰ زبیدی نے تاج العروس (ادوہ صغیر) میں علامہ ذہبی کے حوالہ سے صفائی کی بنیاد میں آمد سال ۶۱۵ھ نقل کیا ہے، لیکن یہ تاریخ الاسلام میں شمس الدین ابن الدہبی کے بھی نقل کردہ سنہ کے خلاف ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں تصحیف ہو گئی ہے۔

المحافظ الغلامی يقول ان الفرائض
 اسعوجیل او موضع فانکرت
 کل الانکار وهو مصطلح لما قال
 کل الاصله اعادنا الله
 من الخطاء والخطل والتصحيف
 والزلزل

منا ہے کہ قرار یہاں یا کسی جگہ کا نام ہے
 میں نے اس کا نہایت سختی سے انکار کیا
 مگر اس نے جو کہا تھا اس پر اصرار کرتا رہا
 اللہ تعالیٰ ہمیں غلطی، خطا، لغزش
 اور تحریف سے بچائے۔

صفائی نے اپنے دعویٰ کے ثبوت میں کیا دلائل پیش کیے، ان کا ذکر انھوں نے کہ اس
 موقع پر نہیں کیا، لیکن ظاہر ہے کہ انھوں نے جن کتابوں کو سامنے رکھ کر ان کتابوں کو مرتب کیا
 ہے (جن کا ذکر وہ انشاء اللہ تالیفات اور تصانیف کے عنوان میں آئے گا، جن کا بیشتر حصہ بغداد
 کی کتابیں ہیں ضائع ہو گیا اور محققین کو پھر ان کا دیکھنا بھی نصیب نہ ہو سکا، ان سے یہی معلوم ہوتا
 ہے کہ صفائی کی تحقیق صحیح ہوگی، یہی وجہ ہے کہ انھوں نے لغت کی کتابوں کے آخر میں لکھا ہے کہ
 اصول اور اہمات الکتاب کی طرف مراجعت کے بغیر یہ گمان نہ کرنا چاہیے کہ کوئی ضعیف اور
 کمزور قول ان کتابوں میں نقل کروایا گیا، جمع البحرین کے آخر میں رقمطراز ہیں:

فمن رابہ شیء مما فی ہذا
 الکتاب فلا یتسارع الی القدر
 والتزییف والنسبۃ الی
 التصحیف والتعریف حتی یعاد
 الاصول الی استخراجہ

جسے ان الفاظ میں جو اس کتاب میں درج
 ہیں کوئی شک و شبہ ہو تو اسکو جرح و تعدیل
 کرنے اور تصحیف و تحریف کی طرف نسبت
 کرنے میں جلد بازی نہیں کرنی چاہیے جب تک
 کہ وہ ان اصولی کتابوں کو نہ سول لے

منہا والماخذ التي على تلك
الاصول وانها تربي على
الف مصنف^۱
جن سے میں نے ان الفاظ کو لیا ہے اور
ان ماخذوں کو نہ دیکھ لے جن میں نے ان الفاظ^۲
کو مرتب کیا ہے، اور وہ ایک ہزار سے زیادہ^۳

صفائی کے مذکورہ بالا قول کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ بعد کے نامور محققین اور
محققین نے اس قول کو اختیار نہیں کیا جس کو صفائی نے غلط قرار دیا ہے، اور انھوں نے لغزین
کے دعویٰ کے ثبوت میں جو دلائل نقل کیے ہیں ان کا معقول جواب دیا ہے،

حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری میں اس حدیث پر مختصر اور جامع کلام کیا ہے، ہم
اس کو یہاں اس لیے نقل کرتے ہیں کہ اس میں مخالفین کے دلائل اور ان کا جواب ہے جس
اس بحث کی اصل حقیقت ناظرین کے سامنے واضح ہو جائے گی، موصوف تحریر فرماتے ہیں:

قوله على قرايط اهل مكة في رذا^۴
بخاری کی روایت میں علی قرايط لاهل^۵ مکة

ابن ماجه عن سويد بن سعيد
عن عمرو بن يحيى كنت ارا عاها
لاهل مكة بالقرائط.....
کے الفاظ ہیں اور سنن ابن ماجہ میں سويد بن
سعيد عن عمرو بن يحيى (جو ابن ماجہ کے شاگرد ہیں)

کی سند سے کنت ارا عاها لاهل مكة کے

الفاظ وارد ہیں، سويد جو اس روایت کے

راویوں میں سے ہیں، انھوں نے قرايط کا

ترجمہ کل شاة بقيراط سے کیا ہے جس کا مطلب^۶

قال ابراهيم الحاربي قرايط

اسم موضع بمكة ولم ير د^۷
دینار اور درہم کا ایک جزو ہے، ابراہیم

لہ ملاحظہ ہو نجیح البحرین (دو ٹوگران) سنٹرل اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ کراچی،

القاریط من الغضة وصوبہ	الحربی کا بیان ہے کہ قاریط کہ منظم میں کیا
ابن جوزی تبعاً لابن ناصر	جگہ کا نام ہے اور انھوں نے حدیث مذکور
وخطاء سویدا فی تفسیرہ	میں قاریط سے یہی معنی مراد لیے ہیں، ابن
لکن راجح الاول لان اهل	نے محدث ابن عمر کی اتباع میں اسی قول
مكة لا یعرفون بها مکا یا يقال لله	کو صحیح قرار دیا ہے اور سوید کی تفسیر کو صحیح تسلیم
قواریط واما مارواه النسائي	نہیں کیا، لیکن سوید ہی کی تفسیر قابل ترجیح ہے،
من حدیث نصر بن حزن	کیونکہ کہ منظم میں اس نام کی کوئی جگہ نہیں،
قال افتخر اهل الابل واهل	ورزاہل کہ اس اوقات نہ ہوتے، اور امام
الغنم فقال رسول الله صلى الله	نہائی نے نصر بن حزن کی سند سے جو روایت
عليه وسلم بعث موسى وهور عي	ابن الفاظ نقل کی ہے کہ انھوں نے کہا اور
غنم وبعث داود وهور عي غنم	اور بکریوں والے فخر کرنے کے لائق ہیں،
وبعث وانا عي غنم اهل بيحياد	کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
فزعهم بعضهم ان فيه رد التاديل	حضرت موسیٰ علیہ السلام مبعوث ہوئے
سويد بن سعيد لانه ما كان يرد	اور وہ بھی بکریاں چرانے والے تھے، اور حضرت
بالاخرة لاهله فیتعين انه اراد	داؤد علیہ السلام مبعوث ہوئے اور وہ
المكان فعبه قارة بيحياد	بکریاں چرانے والے تھے، اور مجھے بتی بنا کہ
وقارة بقارة ريط وليس	بھیجا گیا اور میں اپنے گھر کنبہ کی بکریاں
الرد بجياد اذ لا مانع من	جیاد پر چراتا تھا، اس روایت سے بعض

لے جیاد، اسی کا نام اجیاد بھی ہے یہ کہہ صفائے متصل ایک پہاڑی ہے،

الجمع بین ان یرعی لاهلہ
بغیر اجرۃ ولغیرہم باجرۃ
او المراد بقولہ اہلی اہل
مکہۃ فیتحدان الخبران ویکون
فی احدا الحدیثین بین
الاجرۃ و فی الاخرین
المکان فلا ینافی ذلک
واللہ اعلم وقال بعضهم
لم تکن العرب تعرف
القیراط الذی ہو من
النقاد ولذا جاء فی
الصیحح یتفتحون اس صا
یذکر فیہا القیراط و
لیس الاستدلال لما ذکر
من نضبی المعرفۃ بواضح
علما و کو یہ خیال ہوا ہے کہ اس حدیث کے
پیش نظر شیخ سویہ بن سعیدؒ کی تاویل
اور تشریح درست نہیں، اپنے گھر کنبہ کی
بکریاں اجرت پر نہیں چرائی جاتیں جس
ثابت ہوا ہو کہ حدیث مذکور میں قریط سے
مراد مقام اور جگہ ہے جسے کبھی جایا کے نام
سے اور کبھی قریط کے نام سے تعبیر کیا گیا ہو
مگر اس سے شیخ سویہ کے قول کی پوری تردید
نہیں ہوتی کیونکہ ان دونوں روایتوں
میں تنازع نہیں، اپنے گھر کنبہ کی
بکریاں بغیر اجرت کے اور کمرہ والوں کی
بکریاں اجرت پر چرائی ہوں گی یا لفظ اہلی
سے مراد اہل مکہ ہوں، اس طرح دونوں
حدیثیں متحد المعنی ہو جاتی ہیں، اور ممکن ہے
ایک حدیث میں اجرت کو بیان کیا گیا ہو اور
دوسری میں مکان اور جگہ کا بتانا مقصود ہو
اس لیے ان میں کسی قسم کا تنازع باقی نہیں رہتا،
واللہ اعلم اور بعض علما کا خیال ہو کہ قریط

لہ معنی اہلی میں اضافت یا ہے کلم کی طرف اضافت باوٹی لا برت ہے فتح الباری طبعہ اول مطبع المیریہ
برلاق مصر ۱۳۵۵ھ ص ۳۶۴

جو نقودیں سے ہو اہل عرب اس سے واقف
 نہ تھے اور اسی وجہ سے حدیث صحیح میں وارد ہے
 کہ غنیمت تم اسی سرزمین (ملک) کو فتح کر دو
 جہاں قیراط کا ذکر ہوتا ہو گا، اس سے اہل عرب
 کی عدم واقفیت پر استدلال کرنا صحیح نہیں
 کیونکہ عدم معرفت کی تصریح واضح اور
 صاف نہیں ہے لہذا شیخ سید کا قول صحیح ہے

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ قرارِ یط کے نام کی کوئی جگہ کہ منظرہ میں موجود نہیں ہے
 لہذا حدیث مذکور میں قرارِ یط سے مراد نقود ہیں۔

شیخ علی بن برہان الدین الکلبی نے انسان العیون میں بصراحت لکھا ہے کہ امام بخاری
 کا حدیث مذکور کو باب الاجارہ میں ذکر کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ قرارِ یط سے مراد نقود ہیں بلکہ
 مذکورہ بالا واقعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جو علماء اس وقت منہ درس پر متکثر تھے
 اور حافظِ احادیث کے لقب سے یاد کیے جاتے تھے، ان کی معلومات بھی زیادہ وسیع اور بھروسہ
 دہن تھیں یہی وجہ ہے کہ بعض مشہور مؤلفین کے ناموں میں بھی بقول صفائی یہاں تصحیف ہو گئی تھی،
 ان ہی میں سے صاحب غریب القرآن، علامہ ابو بکر محمد بن عزیز البستانی المتوفی ۳۳۳ھ
 کا نام بھی ہے، اہل بندہ او آپ کو ابن عزیر کے نام سے یاد کرتے تھے، یہاں کے نامور عالم حافظ
 ابن ناصر نے اس موضوع پر مستقل رسالہ لکھا تھا، اور جس میں یہ ثابت کیا تھا کہ ان کے باب

لے اس حدیث میں یہ بتانا ہے کہ جس سرزمین کو تم فتح کر دو گے وہاں قیراط کا بڑا چرچا ہے کیونکہ وہاں اسی کا
 رواج ہے کہ ملاحظہ ہو انسان العیون فی سیرۃ الابن والمأمون بطبع مصطفیٰ البابی الکلبی مصر ۱۳۴۹ھ

کا نام عزیز نہیں ہے بلکہ عزیز ہے۔ یہ رسالہ صغانی کی نظر سے بھی گزرا ہے۔ مگر آپ کی نظر چونکہ نہایت غائر تھی، یہ رسالہ نظروں میں نہیں آیا۔ اور آپ کی وہی رائے رہی کہ عزیز بالرا، المملہ ہرگز صحیح نہیں، موصوف الباب میں رقمطراز ہیں :

عزیز مصغرا محمد بن عزیز	عزیز مصغریہ اور ابو بکر محمد بن عزیز
ابو بکر السجستانی مؤلف	السجستانی مولف غریب لقرآن کو جسکو
غریب لقرآن علی حروف	حروف معجم پر مرتب کیا ہے، اہل ہند اور
المجم و اهل بغداد يقولون	آپ کو بالرا، یعنی محمد بن عزیز کے نام
بالراء وهو تصحيف وراثت	یا کرتے ہیں جو تصحیف ہوا اور میں نے ہند
بعضهم جمع فيه شيئا وذكر	کے بعض علماء کو دیکھا ہے، انھوں نے اس موضوع
اختلاف الناس فيه	پر مواد اکٹھا کیا اور رسالہ لکھا ہے، اور اس میں

اس رسالہ کے متعلق مجد الدین فیروز آبادی نے القاموس میں لکھا ہے :

قد ضرب في حديد بارد مولف نے سرد لوہے پر چوٹ لگائی ہے یعنی بے اثر کلام کیا ہے۔

سید مرتضی الزبیدی تاج العروس میں لکھتے ہیں :

لہ عبد الرحمن بن محمد الانباری المتوفی ۵۷۷ھ نے نزہۃ الابواب فی طبقات الادباء (طبع مصر ۱۲۹۴ھ ص ۳۸) میں لکھا ہے کہ یہ رسالہ ہندوہ برس میں مرتب کیا تھا، پہلی مرتبہ یہ رسالہ سید جمال الدین بھوبالی کی مساعی سے تبصیر الرحمن و تیسیر المنان مولفہ مخدوم علی دہلوی مطبوعہ بولاق مصر ۱۲۹۵ھ کے حاشیہ پر طبع ہوا تھا، پھر بدر الدین الفسائی کی تصحیح کے ساتھ مطبعة السعادة مصر ۱۳۲۵ھ میں علیحدہ شائع ہوا تھا، اور اب مصری صحف کے حواشی پر شائع ہوا ہے۔

ان جمیع ما احتج بہ فیہا راجع وہ تمام اقوال جن سے مؤلف نے اس باب
 الی الکتابۃ لالی الضبط من میں استدلال کیا ہے وہ سب کتابت اور
 قبل الحروف بل ہونے قبل نقول سے تعلق رکھتے ہیں، ان باتوں کو
 المتأخرین فی تلك الكتابات اصل نام کے حروف میں ضبط کرنے سے
 و لیس فی مجموعہ ما یفید کوئی علاقہ نہیں، بلکہ یہ تو ان ناظرین کا
 العالم بان آخرہ اء بل قدیم نوشتوں کے متعلق بیان ہے، اس پورے
 الاحتمال یطرق ہذا مجموعہ میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جس سے
 المواضع التي احتج بها یقین ہو سکے کہ عزیز کے آخر میں حرف (ر)
 اور ان سے اسے لایا گیا ہے ہے بلکہ جن مواقع پر یہ لفظ بالرا دکھا ہوا ہے

امام ذہبی نے تاریخ الاسلام میں اور حافظ ابن حجر العسقلانی المتوفی ۸۵۰ھ نو تبصیر المشتبه
 فی تحویر المشتبه میں حافظ ابن ناصر کے اس رسالہ پر سیر حاصل بحث کی ہے جس کا کچھ حصہ سید
 مرتضی الزبیدی نے بھی تاج العروس میں نقل کر دیا جس کا خلاصہ وہی ہے جو الزبیدی کے الفاظ
 میں اوپر نقل ہو چکا، مگر بحث کے آخر میں حافظ ابن حجر نے لکھا ہے،

والقلب الی ما نص (اوما اور میرا دل تو اسی بات کی طرف زیادہ مائل
 اتفق علیہ الذی قطنی امیل ہے جس کی تصریح امام داؤد قطنی سے ثابت ہے
 اور جس پر موصوف کا اتفاق ہے اور عزیز الزماری

مرکز خلافت میں درس و تدریس کا شغل بعض قرائن سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس سال آپ یہاں
 تشریف لائے اور آپ کے علم کا شہرہ ہوا تو ہر طرف سے طلبہ کی آمد ہوئی اور آپ نے یہاں بھی

لہ ملاحظہ ہو تبصیر المشتبه بحوالہ تاج العروس (امادہ عزیز)

دس و دہس کا شغل اختیار کیا اور اہلِ بندہ کو اس سے بڑا فیض پہنچا، مورخ عبد اللہ زبانی ^۱ بقولہ
 البغدادی کا بیان ہے

قد امد بغداد سنة خمس عشرة
 وقراء الناس عليه وانتفعوا به ^۲
 ۱۵۱۵ء میں بغداد آئے اور اہلِ بغداد نے آپ
 پڑھا اور بڑا استفادہ کیا،

صفائی کا محدثین کے زمرہ میں الحاق | قاضی بندہ اور محمود بن احمد الزنجانی نے جو نہایت مرموز و متن
 بزرگ تھے، صفائی کو محدثین کی فہرست میں شامل کر لیا تھا، معدل وہ ثقہ اور متدین شخص
 ہوتا تھا جو عدالت میں قاضی کے سامنے شہادتیں ہو جانے کے بعد بطور صفائی کے گواہ کے
 شہادت دیتا ہے،

۱۷۱۵ء میں ملاحظہ ہو الحوادث الجامعة والتجارب النافعة فی المائۃ السابعة، طبع بندہ اور ۱۳۵۱ھ

۱۷۱۵ء محمود بن احمد بن محمود بن بختیار الزنجانی (الشافعی نام) ابو البقا اور ابو المناقب کینت ہے، ۱۷۱۵ء میں
 زنجان میں جو قزوین اور ایہر کے مابین ایک شہر ہے) میں پیدا ہوئے اور بغداد میں سکونت اختیار کی، نہایت نامور
 مفسر لغوی اور فقیہ تھے، ذہبی کا بیان ہے کان بحور العلاء، آپ علم کے سمندر تھے، ابن النجار نے لکھا ہے
 بدع فی المذاهب والخلع والاصول علم اصول، اختلافی مسائل اور امور مذہبی میں ماہر تھے،
 بغداد میں علماء قضا پر فائز ہوئے مگر پھر اس سے علیحدہ ہو گئے اور مدینہ منورہ اور اس کے بعد مدینہ منورہ میں
 رہے، آپ کو خلیفہ ناصر الدین اللہ سے روایت حدیث کی اجازت حاصل تھی،
 حافظ دیلمی بھی آپ کے شاگردوں میں ہیں، ۱۷۱۵ء میں ملا کو کے حلقہ بندہ ادویں شہید ہوئے، متعدد
 ایفادات آپ سے یادگار ہیں، آپ کی نہایت کامیاب تالیف تہذیب الصحاح ۱۷۱۵ء میں قاہرہ
 شائع ہو گئی ہے، حالات کے لیے ملاحظہ ہو الطبقات الشافعیۃ الکبریٰ، طبع مصر ۱۷۱۵ء
 النجوم الزاہرہ ج ۱، ص ۱۷۱ اور مقدمہ تہذیب الصحاح،

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صنائی کے زہد و تقویٰ کا بندہ اذکے اہل علم پر بڑا اثر تھا،
 باوجودیکہ صنائی کو قاضی بندہ اذ نے مدین کے زمرہ میں شامل کر لیا تھا، لیکن آپ نے
 عدالت میں جا کر قاضی کے سامنے کبھی شہادت نہ دی، مورخ ابن الفوطی رقمطراز ہیں:

الحقہ القاضی محمود بن احمد
 الزنجانی بالمعدلین ذلہم محضہ
 مجلس قاض و راجعہ
 قاضی محمود بن احمد الزنجانی نے آپ کو
 مدین کے زمرہ میں شامل کر لیا تھا، مگر
 آپ قاضی کی مجلس میں حاضر نہیں ہوئے اور نہ

اس سے پتہ چلتا ہے کہ صنائی اس منصب کو بھی فروتر سمجھتے تھے۔

حضرت معروفیؒ کے مزار پر حاضری | صنائی کو بندہ اذ میں آئے ہوئے بھی زیادہ دن نہیں گزرے
 تھے، کہ کوئی ایسی حاجت پیش ہوئی جس کا کوئی حل نظر نہ آیا تو آپ حضرت معروفیؒ کے
 کے مزار پر پہنچے، یہ مزار قبولیت دعا کے لیے بہت مشہور ہے، آپ نے دعا کی اور کار برآی ہوئی
 سید مرتضیٰ زبیدی، العباب الزخیر کے حوالے سے ناقل ہیں،

ابو محفوظ معروف بن فیروز
 حضرت ابو محفوظ معروف بن فیروز کرخیؒ

لے ملاحظہ ہوا، حوادث الجوامع طبع بغداد ۱۳۵۱ھ ص ۲۶۳، اور یہ عبارت بھی اس طرح ہے مجلس قاض و راجعہ
 لے حضرت معروفیؒ کرخی نصرانی النسل تھے، بچپن ہی میں حضرت علی بن موسیٰ الرضاؑ کے ہاتھ پر اسلام لائے، پھر آپ کے والدین
 بھی مسلمان ہو گئے، آپ زہد و ورع میں شہرت رکھتے تھے، علوم ظاہری و باطنی کے جامع اور نہایت متجاہل دعوات والی تھے،
 خطیب بندہ اذی نے تاریخ بندہ اذ میں لکھا ہے کہ ایک تہ ایم احمد بن حنبلؒ کے فرزند عبد اللہ نے اپنے والد سے پوچھا کہ
 حضرت معروفیؒ کرخیؒ کو کچھ علم بھی حاصل ہے، آپ نے فرمایا بیٹا ان کے پاس تو علم کی جان ہو اور وہ خشت باری تعالیٰ ہے، سندہ
 میں انتقال ہوا، حضرت سری سقطیؒ آپ کے مرید و خلیفہ تھے، کرخی بندہ اذ کا مشہور محلہ ہے، آپ یہیں رہتے تھے،
 اسی نسبت سے کرخی مشہور ہیں، اہل علم میں یہ بات نہایت مشہور ہے کہ آپ کا مزار قضاے حاجات
 کے لیے تریاق مجرب ہے، ابن الجوزی جیسے اکابر علماء نے آپ کے حالات میں متعلق کتابیں لکھی ہیں،
 حالات کے لیے ملاحظہ ہوا، تاریخ بغداد مطبعة السعادة مصر ۱۹۳۱ء ج ۱۳ ص ۱۹۹، کتاب لاناہ
 اعلامہ سمعانی طبع لیدن نسبت کرخی، صفحہ الصفوہ مؤلفہ ابن الجوزی طبع دار المعادۃ آباد دکن ۱۳۵۵ھ ص ۲

الکرمی قدس من اللہ روحہ من
اجلۃ الاولیاء قبرۃ التریاق
المجرب ببغداد لقضاء الحاجات
قال الصاعفی عرضت لی خاتون
وہی توفی فی سنۃ خمس عشر
وستائے فامیت قبرہ و ذکر
لہ حاجتی کما تذکر لرحیاء
معتقد ان اولیاء اللہ رحمہم
ولکن ینقلون من دار الی
دار والنصرۃ فقضیت
الحاجۃ قبل ان اصل الی
مسکنی

ہنایت جلیل القدر اولیاء اللہ میں تھے
آپ کی قبر قصاً حاجات کو کیے تریاق مجرب
صفائی کا بیان ہے کہ ۶۱۵ء میں مجھے ایک
حاجت درپیش ہوئی اور اس نے مجھے
خیریں ڈال دیا، تو میں آپ کے مزار پر آیا
اور اپنی حاجت کا ذکر کیا، اسی طرح
سے جس طرح سے زندوں سے کیا جاتا ہے
اس اعتقاد کی بنا پر کہ اولیاء اللہ
موتے نہیں ہیں، بلکہ ایک گھر سے
دوسرے گھر میں منتقل ہو جاتے ہیں، دعا کر کے
گھر واپس ہو گیا، ابھی گھر پہنچا بھی نہ تھا
کہ وہ حاجت پوری ہو گئی۔

خلیفۃ وقت الناصر لدین اللہ نے جب حسن صفائی سے حدیث پڑھی تو وہ آپ کے فضل و کمال
زید و تقویٰ، فراست اور دہانت سے بڑا متاثر ہوا، آپ کی ذات ایسی زندہ کتاب خانہ تھی جس
تمام علوم و معارف بہ ترتیب جمع تھے، تفسیر، حدیث، فقہ، انساب، لغت، ادب اور شاعری
وغیرہ کوئی علم ایسا نہ تھا جس میں ان کو یدِ طولیٰ حاصل نہ ہو، ان ہی اوصاف و کمالات نے خا
کو آپ کا گرویدہ بنا دیا تھا۔

لہذا خطہ ہوا الباب بجا التاج العروس (ادوہ عرف) جس مقام پر اولیاء مدفون ہوتے ہیں وہاں ان کے اعماء
کی بارگاہ الہی میں قبولیت کی وجہ سے انوار الہی کا فیضان خوب ہوتا ہے جس کی وجہ سے دعا اکثر
پائی جاتی ہے،

ابھی صفائی کو بندہ آویں آئے ہوئے سال بھر بھی پورا نہیں گذرا تھا کہ خلیفہ الناصر لدین اللہ نے ہندوستان میں سفارت کے لیے آپ کا انتخاب کیا، اس انتخاب کی غالباً یہ وجہیں تھیں۔

(۱) آپ ہندوستان کے باشندے تھے، یہاں کے حالات سے خوب واقف تھے، علما و امرا کی نظروں میں عزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے، اور ایک خاص مقام اور شہرت مالک تھے۔
(۲) آپ کی ذات ایسی جامع کمالات تھی جو سفارت کے فرائض کو نہایت خوش سلوکی سے سرانجام دے سکتی تھی، چنانچہ اس نے ۱۱۶۱ھ میں آپ کو سفیر بنا کر ملتیش کے دربار میں بھیجا، مورخ عبد الرزاق ابن الفوطی الحوادث الجامعہ میں رقمطراز ہیں :

نفذنا الخليفة الناصر رسله
الى ملك الهند
خلیفہ الناصر لدین اللہ نے ۱۱۶۱ھ میں جیسا کہ
آگے چل کر بحث آئے گی، آپ کو سفیر بنا کر ہندو

کے بادشاہ کے دربار میں بھیجا۔

افسوس اور سخت افسوس ہے کہ اس عہد کے ہندوستانی مورخوں نے ہندوستان کے ان مسلمان حکمرانوں کے نہ ذاتی حالات تفصیل سے لکھے ہیں اور نہ ملکی امور کے خدوخال کو نمایاں کیا ہے، اس لیے اس دور کے بعض اہم تاریخی واقعات پر پردہ پڑا ہوا ہے، بیرونی مورخوں کی کتابوں میں چند جملے مل جاتے ہیں، ان ہی کے ذریعہ کسی نتیجہ تک پہنچنا ممکن ہوتا ہے، ان امور میں سے جن پر یکسر پردہ پڑا ہوا ہے، ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کے مرکز خلافت سے تعلقات بھی ہیں، اس سلسلہ میں چند باتوں کا پہلے عرض کر دینا ضروری ہے، خلافت ہند آدج ب اپنا وقار اور وہ بے قائم نہ رکھ سکی تو دور و نزدیک ہر جگہ مسلمان حکمرانوں کی چھوٹی بڑی حکومتیں قائم ہو گئی تھیں،

خلافت ہند اور ہندوستان کے باہمی تعلقات

الناصر لدین اللہ ابو العباس احمد بڑا مدبر، بیدار مغز، سخت گیر اور نہایت شان و شکوہ اور دیدہ بہ کا خلیفہ تھا، جب وہ ۵۸۵ھ میں

سربراہ اسے خلافت ہوا تو اس کے سیاسی تدبیر اور ہیبت و جلال سے خلافت کے تن مزد میں از سر نو جان آگئی اور مرکز خلافت کو استحکام حاصل ہو گیا، مورخ الموفق عبداللطیف کا بیان ہے،

كان الناصر قد ملأ القلوب
هيبة وخيفة فكان يرهبه
اهل الهند ومصر كما يرهبه
اهل بغداد فاحيا بهيبته
الخلافة وكانت قد ماتت
بعوت المعتصم ثم ماتت
بعوته^۱
اس نے ہر جگہ واقع نگاروں کا ایسا جال پھیلا دیا تھا کہ اطراف کے تمام ممالک کے حالات سے ہمیشہ باخبر رہتا تھا، علامہ ابن واصل کا بیان ہے،

كان الناصر شهما، شجاعا
ذا فكرة صابئة وعقل صين
ومكر ودهاء، وله اصحاب
اخيار في العراق وسائر الاطراف
الناصر موشيار، شجاع، صائب الرائے
صاحب فکر، دانشمند اور سیاسی چالو
سے خوب واقف تھا، اس کے پرہیزگار
عواقب کارکنان عالم میں پھیلے ہوئے تھے،

۱۔ ملاحظہ ہو تاریخ الخلفاء، مولفہ جلال الدین سیدوٹی، المتوفی ۹۱۱ھ مطبوعہ لہور، مقرر ۱۹۵۷ء، ص ۵۴

یطالعونہ بجزئیات الامور

جو اسے جزئیات کے اطلاع

دیتے تھے۔

مورخ الذہبی رقمطراز ہیں،

كان مع سعادة جده شديدا

النصر خوش نصیبی کے ساتھ ساتھ مکی ابو

الاهتمام بمصالح الملك

کی انجام دہی میں بڑی سعی اور اہتمام کرنا

لا يخفى عليه شئ من احوال

تھا، اسے اپنی رعایا کے ہر چھوٹے بڑے مسئلہ

وعيته كبارهم وصغارهم

کی خبر رہتی تھی، اس کے وقائع نگار سارے

واصحاب اخباره في اقطار

شہروں میں پھیلے ہوئے تھے جو بادشاہوں کے

البلاد يوصلون اليه احوال

ظاہری اور باطنی احوال تک کی خبریں سکو

الملوك الظاهرة والباطنة

بھیجتے رہتے تھے، اس کی تدبیریں ایسی لطیف

وكانت له حيل لطيفة و

اور اس کی چالیں ایسی گہری ہوتی تھیں

مكائد غامضة و خدع

کر کوئی سمجھ نہیں سکتا تھا،

لا يفتن لها احد

خليفة کے باخبر رہنے کا اندازہ مورخ سیوطی کے نقل کردہ حسب ذیل واقعہ سے بھی ہوتا ہے

وصل اليه رجل معه بغاء

ایک شخص الناصر لدين اللہ کے واسطے

تقراقل هو الله احد، تحفة

ہندوستان سے ایک طوطا لیکر چلا جو

للخليفة من الهند فاصبحت

قل ہو اللہ احد پڑھتا تھا جب وہ بغداد

ميتة واصبح حيران، نجاة

پنچا تو رات کو طوطا مر رہا پایا، صبح کو

فراش، یطلب منه البغاء
فبکی وقال الملیة ماقت
فقال قد عرفنا هالکها مینة
وقال کد کان ظنک ان یعطیک
الخليفة قال خمسائة دینار
قال هذ خمسائة دینار
فقد ارسلها الیک الخليفة
فانته اعلم بحالک منذ خرجت
من الهند
ی شخص نہایت حیران ہوا کہ اتنے میں خلیفہ
کا ایک خادم آیا اور اس سے وہ طوطا
مانگنا، یہ رو کر کہنے لگا کہ وہ رات کو مر گیا،
خادم نے کہا ہاں مجھے معلوم ہے کہ وہ مر گیا،
مگر مرا ہوا ہی دید و، اور یہ بتلاؤ کہ تم کو
خلیفہ سے کتنے انعام کی توقع تھی، کہنے لگا
پانچ سو دینار کی، خادم نے پاسو دیکر
کہا، یہ خلیفہ نے تم کو عنایت کیے ہیں جس وقت
تم اسے ہندوستان سے نیکر چلے آتے اس وقت
سے خلیفہ کو تمہاری خبر تھی۔

اسی بنا پر یہ سمجھا جاتا تھا کہ خلیفہ کو کشف ہوتا ہے، یا کوئی جن ان کے تابع ہے۔ علامہ

ذہبی کا بیان ہے

قیل ان الناصر کان مخلصاً
من الجن
لوگوں میں عام خیال تھا کہ الناصر لدین اللہ
کے جن تابع ہیں،

یہ خلیفہ کا سیاسی تدبیر ہی تھا کہ اس نے مرکز خلافت کو برقرار اور اسے استوار و مستحکم
رکھنے کے لیے مسلمان بادشاہوں کے دربار میں اپنے قاصد اور سفراء بھیجے، اور انھیں ہدایا
اور خلعتوں سے سرفراز کر کے ان کو اپنی نیابت اور خلافت سے وابستہ رکھا، البتہ ان مسلمان
حکمرانوں سے جنھیں بغداد سے ہمسری کا دعویٰ تھا (جیسے خوارزم شاہ وغیرہ) ان سے

لے تاریخ الخلفاء ص ۹۴۴ مے ایضاً

خلیفہ کے تعلقات خوشگوار نہیں رہے،

خلیفہ الناصر لدین اللہ نے مسند خلافت پر متمکن ہونے کے دوسرے سال سلطان صلاح الدین یوپی کے دربار میں اپنے قاصد تحفے اور خلعت دیکر بھیجے، حافظ عماد الدین ابن کثیر الدمشقی البدایہ والنہایہ میں تحریر فرماتے ہیں،

وفی رجب منہا (سنة ست
وسبعین) قدمت رسل الخليفة
الناصر، ومخلع وهدايا الى
الناصر صلاح الدين فلبس
خلعة الخليفة بدمشق
وسميت له البلاد وكان
يوما مشهودا^۱

اسی سال رجب ۶۵۶ھ میں خلیفہ الناصر
لدین اللہ کے سفر خلعتیں اور ہدایا لیکر
سلطان الناصر صلاح الدین یوپی کے
دربار میں دمشق پہنچے اور سلطان نے خلیفہ
کی خلعت کو پہن کر شہر کو راستہ کر کے
یادگاروں منایا،

اس سے سلطان کی خلعت کی عظمت کا پتہ چلتا ہے،

جب خلیفہ نے سراویل الفتوہ (جامہ سخاوت و مردانگی) زیب تن فرمایا تو اپنے سفر
اور قاصدوں کے ذریعہ یہ لباس شہاب الدین غوری کے پاس بھیجھا، ابن تغری بردی
(خدا بخش) کا بیان ہے:

فالبسوا المملک العادل ملک عادل ابو العباس احمد الناصر لدین اللہ

۱۔ سلطان صلاح الدین کے اناصر کا لقب اختیار کرنے پر الناصر لدین اللہ نے ایک خط اس کو لکھا کہ جب میں
یہ لقب اختیار کر لیا ہوں تو تمہیں اختیار نہیں کرنا چاہیے، اس خط پر سلطان صلاح الدین الناصر کا لکھا موقوفہ
کر دیا تھا، ملاحظہ ہو تاریخ الخلفاء، سیوطی احوال الناصر لدین اللہ ۲، ملاحظہ ہو البدایہ والنہایہ مطبعة القا
مصر۔ ج ۱۲ ص ۳۰۶

(ابوالعباس احمد الناصر رحمۃ اللہ علیہ) کو جامہ سخاوت و مردانگی پہنایا گیا اور
 ثم اولادہ مسر اوہل الفتوة پھر اس کی اولاد کو بھی یہی لباس پہنایا گیا۔
 ولبسہا ایضاً المملک شہاب رحمۃ اللہ علیہ سلطان شہاب الدین نے بھی جو غزنوی اور
 صاحب غزنہ والہند من ہندوستان کا بڑا بادشاہ تھا اس کو پہنا
 الخلیفۃ الناصر لدین اللہ جو خلیفہ الناصر لدین اللہ نے اس کو بھیجا
 ولبسہا جماعۃ آخر من تھا یہ جامہ سخاوت و مردانگی
 المملوک رحمۃ اللہ علیہ اور بھی بادشاہوں نے پہنا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غزنوی اور ہندوستان کے اس حکمران کے دربار میں بھی خلیفہ کے سفیر آئے تھے، اور اس کے تعلقات بھی خلیفہ سے خوشگوار تھے۔

قطب الدین ایک کا زمانہ نہایت مختصر اور پر آشوب تھا، گو ہمیں تاریخ سے اس کے دربار میں سفر کی آمد کا سراغ نہیں ملتا، لیکن بعض قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ قطب الدین ایک نے بھی اپنے آقا شہاب الدین محمد غوری کے خلیفہ بننے اور اسے تعلقات کا پاس و لحاظ رکھا تھا اور اس حقیقت کا انکشاف ان القاب سے ہوتا ہے جو اس کے لیے استعمال ہوئے ہیں اس میں عضد الخلفۃ اور نصر الامیر المؤمنین کے الفاظ بصرحت موجود ہیں، ہندوستانی مورخین اس باب میں خاموش ہیں، اس لیے نہیں کہا جاسکتا کہ قطب الدین ایک سے تعلقات کی نوعیت کیا تھی،

بعض قرائن اور شواہد ایسے موجود ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شمس الدین ایبک رحمۃ اللہ علیہ سے خلیفہ الناصر لدین اللہ کے تعلقات حسن عنانی کی آمد سے بھی پہلے سے تھے، چنانچہ

لہ انجم الزمرہ فی لوک مصر والقاہرہ مطبعہ دار الکتب المصریہ ۱۹۳۳ء جلد ۵ ص ۳۶۱ تہ تاج المآثر بحوالہ زمزم ملوکیہ ۳۵ء تاریخ مبارک شاہ از محمد الدین مبارک شاہ ص ۳۲

کے چاندی کے ایک سکہ چرب ذیل عبارت موجود ہے،

السلطان المعظم شمس الدینا والدین ابد المظفر الملتش

القطبی ناصہ امیر المومنین

یہ اس ام کا نہایت بین ثبوت ہے کہ ۶۱۴ھ میں خلیفہ الناصر لدین اللہ کے تعلقات سلطان الملتش سے نہایت خوشگوار تھے، اور یہاں کے حکمران خود مختار ہونے کے باوجود خلافت بغداد سے وابستہ تھے، ان ہی تعلقات کو استوار کرنے کی غرض سے صنائی کو سفیر بنا کر الملتش کے دربار میں بھیجا گیا تھا۔

The Coinage and Metrology of The
Sultans of Dehli: by H. N. Wright. Dehli.

1936. P. 15

سیرۃ النبی جلد چہارم

(جدید اڈیشن)

منصب نبوت کی تشریح، قبل اسلام عرب کے اخلاقی حالات،
تبلیغ نبوتی کے اصول، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغمبرانہ کام،
اسلام اور اس کے عقائد پر مفصل اور حکیمانہ مباحث۔

(مؤلف مولانا سید سلیمان ندوی)

قیمت :- چھپے پیسے

منیجر

فقہ اسلامی کے مآخذ اجتماع

از
جناب مولانا محمد تقی صاحب لائسنس مدرسہ مدنیہ
الجمہوریہ

(۴)

فقہ اسلامی کا تیسرا مآخذ "اجتماع" ہے۔

اجتماع کی حقیقت اور تعریف | لذت میں اجتماع کے معنی غم و اتفاق ہیں۔ قرآن حکیم میں ہے،
فَاجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ

تم اپنی بات طے کر لو اور اپنے شریکوں کو

اکٹھا کر لو،

(۱۱/۱)

فقہاء کی اصطلاح میں اجتماع کسی معاملہ میں اہل حل و عقد کے اتفاق کو کہتے ہیں، چنانچہ:

اصول کی کتابوں میں یہ تعریف مذکور ہے،

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت اہل حل و عقد

وہو اتفاق اہل الحل والعقد

کے کسی معاملہ میں اتفاق کا نام اجتماع ہو،

من ائمتہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم

علی امر من الامور

یہ اجتماع حالات و تقاضا کی مناسبت سے ملت کی فلاح و بہبود سے متعلق جمالیہ امور میں

ہو سکتا ہے، غور سے دیکھا جائے تو قانون کو حالات و زمانہ کے مطابق ڈھالنے کے لیے "اجماع" ایک قسم کا اختیار ہے جو شارع اصلی اور متعین حقیقی کی طرف سے ان لوگوں کو عطا ہوا ہے جو فکری علمی حیثیت سے اس کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

اجماع کی اہمیت و ضرورت | صورت یہ ہے کہ قرآنی اصول و کلیات اور نبوی تشریحات اپنے اپنے رنگ میں جامع ہونے کے باوجود نت نئے حالات و مسائل کے تذکرہ سے خالی ہیں اور الٰہی تعلیمات کے حامل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مجموعی حیثیت سے حسبِ میل امور میں کامل ہوں گے۔ (۱) عقائد کے قواعد (۲) شرائع کے اصول اور (۳) اقتضا و مصالح کے مطابق استنباط کے قوانین، یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر جزئی و فروعی احکام و مسائل کا تفصیلی ذکر ان میں موجود ہے، چنانچہ فقہاء نے الیوم اکملت لکم دینکم کا عمل ان ہی تینوں کو قرار دیا ہے۔

هو التخصیص علی قواعد العقائد (۱) عقائد کے قواعد کی تصریح جو (۲) شرائع

والتوفیق علی اصول الشرع کے اصول سے واقفیت کرائی گئی ہو اور

وقوانین الاجتهاد لا ادراج (۳) اجتہاد کے قوانین کو نشاندہی کی گئی ہو

حاکم حادثہ فی القرآن لہ یہ مطلب نہیں کہ ہر جزئی واقعہ و حادثہ کا حکم قرآن

ایسی حالت میں فطری طور پر کسی ایسی شکل کی ضرورت ہے جو نت نئے حالات و مسائل کا حل تلاش کر سکے اور ان کو الٰہی قوانین کے مطابق ڈھال کر لوگوں کے لیے قابل عمل بنانے اور نہ زمانہ کا منفی بہت سے مسائل کو مہل قرار دیدیگا اور پیش آمدہ مسائل میں اپنا رنگ بھر کر لوگوں کو عمل کے لیے مجبور کرے گا، فقہاء کی حسبِ ذیل عبارت میں اسی ضرورت کو

نظارہ کیا گیا ہے،

لے "تواریخ" ص ۵۰

ولاشك ان الاحكام التي لم تثبت	اس میں شبہ نہیں کہ جو احکام صریح وحی
بصریح الوحی بالنسبة الى الحوادث	ثابت تھیں، وہ پیش آنیوالے واقعات
الواقعة قليلة غاية القلة فلو	حوادث کے مقابل میں نہایت ہی کم ہیں،
يعلم احكام تلك الحوادث من	اگر ان کا حکم وحی صریح سے بذریعہ استنباط
الوحی الصریح وبقيت احكامها	معلوم کیا جائے تو یہ عمل بڑے رہ جائیں گے،
مهملة لاحيكون الدين كاملا	اور دین کے کمال کا دعویٰ بیکار ہو جائے گا،
فلا به من ان يكون للمجتهد	اس بنا پر ضروری ہے کہ مجتہدین کو احکام
ولاية استنباط احكامها	کے استنباط کا اختیار دیا جائے،

مذکورہ ضرورت کے پیش نظر اس اہم کام کی انجام دہی کے لیے مقررہ اصول و ضوابط کو مطابق اجماعی و شکل متعین ہوگی، اس کی حیثیت اجماع کی ہوگی، اور ہم اس کے فیصلہ کو مرکز جمہیت کا فیصلہ قرار دینے میں حق بجانب ہوں گے،

قرآن حکیم میں اجماع کی بنیاد قرآن حکیم میں اجماع کی بنیاد و وجہ ذیل آیتیں بیان کی جاتی ہیں،

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا	اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو
اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي	اللہ کے رسول کی اطاعت کرو اور ان لوگوں
الْأَمْرِ مِنْكُمْ (۱۶۶)	کی اطاعت کرو جو اولی الامر ہیں،

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ	جو شخص اللہ کے رسول کی مخالفت کرے اور
مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ	مومنوں کی راہ چھوڑ کر دوسری راہ چلے گئے
غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ لُولَهُ	تو ہم اسکو اسی طرف لیجا ئیں گے جس طرف کرنا
مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ (۱۶۷)	اس نے پسہ کر لیا ہے اور اسے دوزخ میں پہنچائیں گے،

وَكُنْ لَدَيْكَ جَعَلْنَا كَذَلِكَ وَ
وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى
النَّاسِ (۲۳۳)

یہ اور ان کے علاوہ اور بھی ایسی آیتیں ہیں جن سے فقہاء نے اجماع اور اسکی اہمیت ثابت کی ہے، سنت سے ثبوت میں زیادہ تر وہی روایتیں پیش کی گئی ہیں جو جماعت کی اہمیت پر دلالت کرتی ہیں،

اجماع کے ثبوت میں زیادہ اہم | اس سلسلہ میں سب سے زیادہ اہم اور مستند ثبوت اسلام کی
اور مستند اسلام کی شورائی تنظیم ہو | شورائی تنظیم ہے جو ہر شعبہ کو حاوی ہے، اجماع ایک
شعبہ کی شورائی تنظیم اور اس کے فیصلہ ہی کا دوسرا نام ہے، اس بنا پر قرآن و سنت
کی وہ تمام تصریحات اس کے ثبوت میں ہیں، جو اس تنظیم پر دلالت کرتی ہیں، مثلاً
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا ہے،

وَسَاءَ وَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ فَيَا ذَا
عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ (۲۳۴)

معاملات میں آپ اسے مشورہ کر لیا کیجئے پھر تمام؛
جب مشورہ کے بعد کسی بات کا غم کریں تو اللہ پر
اس آیت کے سیاق و سباق، موقع و محل، انداز بیان، الفاظ کی عمومیت اور شمولیت
وغیرہ سب اجماع کی اصلیت پر روشنی پڑتی ہے، اور یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ اجماع
کا محل عام نہیں بلکہ عام ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی آیت پر عمل کرتے
ہوئے صحابہ کرام سے قانونی و غیر قانونی تمام اہم معاملات میں مشورہ کیا کرتے تھے، ابو
جصاص نے احکام القرآن میں اس پر تفصیلی بحث کی ہے،

قرآن حکیم میں صحابہ اور دیگر اہل ایمان کی زندگی کا شیوہ یہ بیان کیا گیا ہے،

وَأَمْرَهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ (۴۲) ایمان والوں کے معاملات باہمی مشورے سے ہوتے ہیں

خواہ وہ قانونی معاملہ ہو یا غیر قانونی معاملہ، مشورہ کی ضرورت وہیں ہوگی جہاں صراحت نہ ہو، اگر صراحت ہے تو طریق نفاذ میں ضرورت ہوگی یا موقع و محل کی تعیین میں ہوگی۔

اسی طرح درج ذیل قسم کی روایات بھی اجماع کے ثبوت میں پیش کی جاتی ہیں، بشرطیکہ وہ صحیح ہوں اور ان کا محل خاص قرار دیا جائے۔

لَا يَجْتَمِعُ امْتِ عَلَى الضَّلَالَةِ (الحديث) میری امت ضلالت پر متفق نہ ہوگی،
مَارَاةَ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے

حسن (الحديث) نزدیک بھی اچھی ہے۔

صحابہ کرام کے طرز عمل سے | یہ دراصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے امت مسلمہ پر رضائے اعداء کا اجماع کا ثبوت ہے ظاہر ہے کہ اعتماد و ضمانت کا محل نفع کو کرنا سو نہایت خاص ہوتا ہے اور اس کے لیے سنت

قسم کی شرطیں درکار ہوتی ہیں،

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کے طرز عمل سے بھی اجماع کے ثبوت پر روشنی پڑتی ہے، بلکہ یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ فقہاء نے اجماع کے لیے جتنی کڑی شرطیں لگائی ہیں وہ سب اسی دور میں ممکن العمل بنی ہیں، بعد کے دور میں علی اور واقعی اجماع (ضمتا کی تمام شرطوں کے ساتھ) تقریباً ناممکن العمل بن گیا ہے، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت میں اسی مقصد کیلئے جلیل القدر صحابہ کو باہر جانے سے روک دیا گیا تھا، اور تمام پیش آمدہ مسائل میں انہیں جمع کر کے ان سے مشورہ کیا جاتا تھا، اور باہمی مشورہ سے جو بات طے ہو جاتی اس پر عمل درآمد ہوتا تھا، حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں بکثرت نئے مسائل پیش آنے کی وجہ سے اسکی بہت مثالیں ملتی ہیں اس دور میں حج کے اجتماع سے بھی فائدہ اٹھایا جاتا تھا جو قوم کے اعلیٰ دل و دماغ کے

اجتماع اور ان سے استصواب کی بہترین شکل تھی،

حج قدرتی طور پر ایسا اجتماع ہے کہ اس کو منظم شکل دے کر ہر زمانہ میں اس سے بڑے فائدے اٹھائے جاسکتے ہیں، لیکن بدقسمتی سے بعد کے زمانہ میں اس کی یہ حیثیت فراموش ہو

اجماع کلی پالیسی اور بنیادی	اجماع مجموعی حیثیت سے ہدایت الہی کی کلی پالیسی اور بنیادی
اصول کے تحت ہونا چاہیے	اصول کے ماتحت ہونا چاہیے، علیحدہ علیحدہ قرآن و سنت

میں اس کی سند ضروری نہیں ہے، ورنہ اجماع سے کوئی خاص فائدہ نہ ہوگا، یعنی جس امر پر اجماع ہوا ہے، یہ ضروری نہیں ہے کہ قرآن و سنت میں اس کے لیے مستقل سند موجود ہو، بلکہ اسلام کے بنیادی اصول اور اس کی کلی پالیسی کے تحت ہونا کافی ہے، اگر سند مستند ہے تو وہ خود اپنی جگہ مستقل اور عمل کی داعی ہے، اجماع کے ذریعہ اس کو اور زیادہ مستقل بنانے کا دعویٰ سند اور اجماع دونوں کی اہمیت کم کرنا ہے، اور اگر سند غیر مستند ہے کہ اس سے عمل کی تاکید نہیں ثابت ہوتی ہے تو اجماع سے وہ بیشک زیادہ قوی اور قابل عمل بن جائیگی؟ اسی طرح اگر قومی و ضعیف کسی قوم کی سند موجود نہیں ہے، لیکن فلاح و بہبود کے عام اصول سے اس کا تعلق ہے یا عمومی پالیسی اور حکم کے خلاف نہیں ہے تو اس قدر بھی اجماع کے لیے کافی ہے، فقہاء کی درج ذیل تصریح سے مذکورہ اصول پر روشنی پڑتی ہے،

لان الاجماع انما عرف	اجماع اس امت کی ضرورت کے پیش نظر
حجة كرامته لهذه الامة	بطور اعزاز حجت مقرر کیا گیا ہے، کیونکہ
لما جتهدوا في ذلك لان	رسول کریم خاتم الانبیاء تھے، امت کے
النبی صلی اللہ علیہ وسلم خاتم	سامنے جب ایسی صورت پیش آئے کہ اس
الانبياء ومتى وقعت حادثة	صریح نص موجود نہیں ہے تو لا محالہ وہ

لیس فیہا نص قاطع و عملوا فیہا
باجتہاد و هو محتمل للخطا
و جائز ان یکونوا علی الخطا
کان قولہ لا یخرج الحق عن جمیع
الامۃ و انہ لا یجوز و ہست
الحاجۃ الی تجدید الرسالۃ
ولا وجه الیہ لاخبار اللہ تعالیٰ
بکون رسولنا خاتم الانبیاء
فصار الاجماع حجتہ لہذا
الحاجۃ

اجتہاد پر عمل کرنے کے لیے مجبور ہوگی اور اجتہاد
میں خطا کا بھی احتمال ہے ممکن ہے وہ
اجتہاد خطا رہی پر ہو۔ ایسی صورت میں
جب امت اس پر عمل کرے گی تو ساری
امت سے حق کا نکل جانا لازم آئے گا
اور تجدید رسالت کی ضرورت ہوگی جو
اب ممکن نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے
رسول کے خاتم الانبیاء ہونے کی خبر
دے دی ہے۔ اس ضرورت کو پورا کرنے
کے لیے اجماع کو "حجت" بنایا گیا ہے۔

اجماع کے افراد کا علمی اور عملی حیثیت سے
معیاری اوصاف کا حامل ہونا ضروری
ان کا علمی اور عملی حیثیت سے معیاری اوصاف کا حامل ہونا ضروری ہے تاکہ قوم ان کے
فیصلہ کو سند کا مقام دینے میں حتی بجانب ہو،
علمی حیثیت سے مثلاً

(۱) قرآن حکیم میں حکمت و بصیرت کا درجہ یا کم از کم علم کا مقام حاصل ہو (دونوں کی
تفصیل اوپر گزر چکی ہے) صرف ترجمہ و تفسیر بیان کر لینی کافی نہیں ہے،
(۲) سنت نبوی کو روایت اور درایت کے معیار سے جانچنے کے طریقہ سے پوری واقفیت

اور اس کے صحیح مقام محل کی تعیین کی معرفت ہو۔

(۳) صحابہ کرام کی زندگی سے واقفیت اور ان کے اجماع اور فیصلہ کا علم ہو،

(۴) قیاس کے ذریعہ استنباط کے اصول و قواعد معلوم ہوں،

(۵) قوم کے فرائض، حالات و تقاضوں، رسم و رواج اور عادات و خصال سے بھلی

واقف ہونا ضروری ہے،

جدید رجحانات و تقاضوں سے واقفیت کے لیے ایسے حضرات کو بھی شامل کیا جائے

جو ان معاملات میں سنجیدگی اور بصیرت کے ساتھ رائے دے سکیں،

عملی حیثیت یہ ہے کہ اونچے اخلاق و کردار کے حامل ہوں۔ امور و بات پر عمل کرتے

اور منہیات سے بچتے ہوں، اس کے لیے تقویٰ کا کوئی اونچا معیار متعین نہیں ہے، بلکہ فسق و فجور

اور بدعات سے پاک ہونا کافی ہے، غیر محتاط نہ ہوں، فقہاء کی تصریح ہے کہ

ان کان معلنا بفسقه فلا یعتد اگر علانیہ فسق کا مرتکب ہوا ہے تو اس کے

بقولہ فی الجمع وان کان قول کا اجماع میں اعتبار نہ ہوگا، اور اگر

غیر مظهر لہ یعتد بقولہ علانیہ نہیں اس کتاب کرتا ہو تو اس کے

فی الاجماع قول کا اعتبار ہوگا۔

وکن المجروح ایسے ہی غیر محتاط نہ ہونا چاہیے

در اصل فسق و بدعات کا اثر انسان کی فکری و قلبی زندگی پر بہت گہرا پڑتا ہے، اسکی

وجہ سے فراست ایمانی ختم ہو جاتی ہے، اور خیر و شر حق و باطل میں تمیز اور فیصلہ کی قوت

(قرآن حکیم کی اصطلاح کے مطابق "فرقان") نہیں پیدا ہوتی ہے، اس لیے فقہاء ان سے

لے التقرير والتبجیح ۳ ص ۹۶ لے توضیح بر حاشیہ تمویح ۴ ص ۴۶

اجتناب ضروری قرار دیا ہے، قرآن حکیم میں ہے،

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ
تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا
(۲۹)

اے ایمان والو اگر تم اللہ سے ڈرتے رہو

اور اسکی نافرمانی سے بچو تو وہ تمھارے لیے

(حق و باطل میں) امتیاز کرنے والی ایک قوت پیدا کر دے گا

زمانہ و حالات کے لحاظ سے "عدالت" کے معیار پر مفسر قرآن ابو بکر جصاص نے نہایت

عمدہ بحث کی ہے، مفتی حضرات کے لیے اس کا مطالعہ بالخصوص مفید ہے،

کم از کم تین افراد سے بھی | اجماع کے انعقاد کے لیے صاحب صلاحیت افراد کا کثیر تعداد میں

اجماع منعقد ہو جاتا ہے | ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ نہ ہیا ہونے کی صورت میں کم از کم تین

سے بھی کام چل سکتا ہے، البتہ جتنے ہوں وہ پوری امت سے منتخب شدہ اور خاص اہمیت

کے حامل ہوں، اسی طرح فیصلہ میں ہر حیثیت سے سب کا متفق ہونا لازمی نہیں ہے بلکہ اکثر

کا اتفاق کافی ہے، صحابہ کرام کی زندگی اور ان کے طرز عمل میں اس کا ثبوت ملتا ہے،

یہ صحیح ہے کہ ہر اکثریت کا فیصلہ اسلامی نقطہ نظر سے قابل اعتما نہیں ہوتا، کیونکہ

اسلام میں صرف رائے شماری کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ رائے دینے والوں کی فکری و علمی

حیثیت بھی دیکھی جاتی ہے،

اجماع کے لیے جو لوگ منتخب ہوں گے وہ بہت چننے تلے اور معیاری ہوں

اس بنا پر مفاسد اور اغراض پرستی کا زیادہ اندیشہ نہ ہوگا، وہ اختلافات بھی کریں گے

ان کی رائے میں ایک وزن ہوگا اور معقول دلیل کی بنا پر دوسرے لوگ بھی اس پر

سوچنے کے لیے مجبور ہوں گے، بعض کی رائے نہ مانے جانے کی صورت میں فتنہ کے امکان

بھی کم ہوں گے، کیونکہ عامۃ الناس سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔

اجماع کی عملی صورت ہر دور کے رہی یہ بات کہ اجماع کے افراد کا انتخاب کس طرح کیا جائے، اس کی حالات پر منحصر ہوتی ہے۔ عملی صورت کیا ہو؟ اس میں شک نہیں کہ تاریخ سے ہم کو اس کا تشفی بخش جواب نہیں ملتا، غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر دور کے حالات مختلف ہوتے ہیں، اور طریق کار کا تین ان حالات پر منحصر ہوتا ہے، جب تک مسلمانوں میں رفق حیات باقی رہی کسی نہ کسی طرح وہ اپنا کام چلاتے رہے۔ وقتی طور پر جو طریقہ اجماع کے لیے مناسب سمجھا اس کو اختیار کر لیا، اس بنا پر تاریخ سے کسی معین طریقہ کی نشاندہی نہیں ہوتی، اور یہ اسلام کی عمومی پالیسی کے عین مطابق ہے،

ہم بھی اپنے زمانہ کے حالات اور تاریخ کے مختلف طریقہ کار کو سامنے رکھ کر اجماع کی متعین شکل بنا سکتے ہیں، اور ہمارے بعد کے لوگ بھی ایسا کرنے کا حق رکھتے ہیں،

اجماع کے اختیارات کی وسعت | باقاعدہ اجماع منعقد ہونے کے بعد اسلام کے عملی نظام میں اسے کافی اختیارات حاصل ہیں، اس بارہ میں فقہاء کے مختلف اقوال جمع کر کے ان میں باہمی تطبیق و ترجیح سے درج ذیل اختیارات سامنے آتے ہیں،

(۱) حالات اور تقاضوں کی مناسبت سے نئے قوانین وضع کرنا

(۲) پرانے اجماعی فیصلے جو حالات و مصلحت کے تابع تھے، ان میں موجودہ حالات و مصلحت کے پیش نظر مناسب ترمیم کرنا۔

(۳) وہ احکام جو تدریجاً نازل ہوئے ہیں، معاشرتی حالات کے لحاظ سے انھیں مقدم و مؤخر کرنا۔

(۴) وہ احکام جن میں عرب کے مقامی حالات، رسم و رواج، خصائل و عادات ملحوظ ہیں، ان کی روح اور پالیسی برقرار رکھتے ہوئے، جدید حالات کے پیش نظر ان کے لیے

نیا قالب وضع کرنا،

(۵) وہ احکام جو وقتی تقاضہ اور مصلحت کے تحت ہیں، موجودہ تقاضا اور مصلحت کے تحت ان میں مناسب ترمیم کرنا،

(۶) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب جن احکام میں مختلف الرائے ہیں، منقول دلیل کی بنا پر ان میں کسی ایک کو ترجیح دینا،

(۷) فقہاء کی مختلف رایوں میں معاملات و قعاعنا کی مناسبت سے ترجیحی صورت پیدا کرنا وغیرہ،

چنانچہ اصول کی کتابوں میں حسب ذیل تصریحات ملتی ہیں،

والاجماع فی کونہ حجة اقویٰ اجماع خبر مشہور سے زیادہ قوی حجت
من الخبر المشہور واذا جب خبر مشہور سے نسخ جائز ہے تو
کان یجوز النسخ بالخبر المشہور اجماع سے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا،
فجوازہ بالاجماع اولیٰ

ویتصور انہ ینعقد اجماع تبدیلی کی یہ صورت ہے کہ پہلا اجماع
بمصلحة ثم تتبدل تلك کسی مصلحت پر مبنی ہو، پھر جب وہ مصلحت
المصلحة فینعقد اجماع آخر بدل جائے گی تو دوسری مصلحت پر
على خلاف الاجماع الاول مبنی ہو کر پہلے کے خلاف اجماع منعقد ہوگا۔

اس کے ثبوت میں فقہاء نے صحابہؓ کے طرز عمل سے مختلف مثالیں دی ہیں اور ان ہی کی

زندگی میں گہرے مطالعہ کے بعد اس بارہ میں قدم اٹھ سکتا ہے،

اجماع کے فیصلوں کا شرعی حکم | اسلام کے قانونی نظام میں اجماع کی بڑی اہمیت ہے، اس کا فیصلہ نہایت مستند اور واجب العمل مانا جاتا ہے، اس کی مخالفت جائز نہیں ہوتی ہے جیسا کہ اصول میں

فان استنبط المجتهدون فی عصر حکماء اتفقوا علیہ یجب علی اہل ذلک العصر قبولہ
جب مجتہدین نے کسی زمانہ میں کسی حکم کا استنباط اور اس پر اتفاق کیا تو اس زمانہ والوں کو اس کا قبول کرنا واجب ہے، اس کی مخالفت جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ اتفاق اس ذلک الحکم فلا یجوز بعد ذلک مخالفتہم

لیکن چونکہ اجماعی فیصلہ میں زمانہ کے اقتضا اور فقہاء کی فکری و ذہنی حالت کو بڑا دخل ہوتا ہے، اس بنا پر اس کا اتباع خاص اسی زمانہ والوں پر واجب ہو گا۔ بعد کے لوگ حالات کی تبدیلی کی بنا پر دوسرے اجماعی فیصلہ پر عمل کرنے کے مجاز ہوں گے، اسی طرح ایک ہی زمانہ میں اگر حالات بدل جائیں تو اجماعی فیصلہ بھی بدل جائے گا،

لہٰذا توضیح بر ماشیہ تلویح ص ۵۰

تاریخ فقہ اسلامی

تاریخ التشریع الاسلامی مؤلفہ علامہ النخعی مرحوم کا ترجمہ جس میں فقہ اسلامی کے ہر دور کی خصوصیات تفصیل بیان کی گئی ہیں۔

(از مولانا عبد السلام ندوی مرحوم)

صفحہ ۸۰ قیمت - بچے نئے پیسے منہ

ابو عبیدہ کی تفسیر مجاز القرآن

(جلد اول)

از جناب مولانا ابو محفوظ الکریم صفا مصححی اساتذہ شیعہ عربیہ مدرسہ کلمتہ

ابو عبیدہ معمر بن النشئی تیمی کی کتاب مجاز القرآن کا نام پہلی دفعہ اپنی طالب علمی کے دور میں سنا تھا، صحیح بخاری کے درس میں، ابواب تفسیر سے متعلق تقریروں میں، اس کتاب کی اہمیت اور بقدر ضرورت مصنف کتاب کے خاص ذوق تفسیر، و پایہ علمی کے بارہ میں علیل القدر اساتذہ کی زبانی جو باتیں معلوم ہوئی تھیں، وہ کتاب مجاز القرآن سے دلچسپی پیدا کرنے کے لیے کافی تھیں، ایک طالب علم کے لیے اس کتاب کی قدر و منزلت کا اندازہ کرنے کے لیے اس سے زیادہ اور کیا ثبوت ہو سکتا تھا کہ بخاری جیسے امام حدیث و سنت نے قرآن فہمی کے سلسلہ میں لسانی اعتبار سے اسی کتاب کو اپنا اہم ترین ماخذ قرار دیا تھا، صحیح کے تفسیری ابواب میں رد و ایاز و لسانیات کی جو مدد و کارری نظر آتی ہے، اس میں سب سے زیادہ حصہ اسی کتاب کی جتنی عبارتوں کا ہے، کتاب کی اہمیت کا نقش دل پر جس قدر گہرا جا رہا تھا، اتنا ہی تکلیف دہ احساس تھا کہ اس قدیم ماخذ کے مطالعہ کا موقعہ کا ہے کو ملے گا، جب کہ ہم دوسری طلبہ کو اس کا وجود غنقا ہو چکا ہے۔

پھر ایک زمانہ آیا کہ یہیں مکتبہ میں مصری فاضل رشاد عبد المطلب سے ملاقات رشاد و جامعۃ الدول العربیہ کے ادارہ ثقافت کی طرف سے نادر مخطوطات کی فلم حاصل

ما مود ہو کر آئے تھے۔ یہ اپریل ۱۹۵۲ء کی بات ہے۔ پہلی بار ان کی زبانی معلوم ہوا کہ مجاز القرآن کے مودر نے موجود ہیں اور ان نسخوں کی تحقیق و تصحیح پر ایک ترک فاضل آمادہ ہیں، بعد میں کتاب کے شائع ہونے کی اطلاع ملی لیکن حالات کچھ ایسے رہے کہ مطبوعات کا دستیاب ہونا بجائے خود ایک پیچیدہ مسئلہ بنا رہا، خدا کا شکر ہے کہ ابھی حال میں اس کی پہلی جلد مطالعہ میں آئی، اس طرح ایک مدرسہ طالب کی ویرینہ آرزو پوری ہوئی، شمس الحمد للہ۔

اسلامی ادوار و ملکیت کا سب سے زیادہ تابناک دور جسے ”عصر نبوی“ بھی کہتے ہیں اس کے علمی و ثقافتی کارناموں میں سے بلاشبہ ایک عظیم کارنامہ کتاب مجاز القرآن بھی ہے، اس اعتبار سے اس کی تاریخی عظمت ناقابل تردید ہے پھر اس اثری کارنامہ کو حیات فوہنجے کی سہادت ایک جوان ترک فاضل ڈاکٹر محمد فواد سرگین کو تنہا حاصل ہے، جن کی انفرادی کوشش جدید ترکیا کے تازہ رجحانات کے تحت اسلام کے جوہری ذروں کی توانائی کا پتہ دیتی ہے۔

اس کتاب کو فاضل موصوت نے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کرنے کے لیے ڈاکٹر مہوتیر کے مشورہ پر اپنی تحقیق کا موضوع قرار دیا، اور ان کی نگرانی میں پورا کام انجام دیا، کتاب کے پانچ قلمی نسخے حاصل کیے اور متن کی تصحیح کی، ان میں سے دو نسخے قدیم ہیں نسخہ ”مراد منلا“ (تنبولہ) اور نسخہ ”اسمعیل صائب“ (انقرہ)، بقیہ تین نسخے کتب خانہ ”زیتونہ“ (تونس) مکتبہ المکرّمہ (شخصی) اور دارالکتب المصریہ کے ہیں، اسمعیل صائب کا نسخہ الاثرم کے شاگرد ثابت بن ابی ثابت کی طریق کا اور بقیہ نسخے الاثرم کے دوسرے شاگرد علی بن عبد العزیز کی طریق کے ہیں،

ابو عبیدہ کی وفات سے تقریباً گیارہ سو اسیھجڑ برس کے بعد ۳۴۳ھ (۹۵۴ء) میں کتاب

کی پہلی جلد منظر عام پر آئی ہے، ڈاکٹر سرگین نے اس کی تحقیق میں بڑی کاوش کی ہے، اور پوری وقت نظر سے متن کی تصحیح میں مذکورہ نسخوں کے علاوہ ان تمام مراجع سے استفادہ کیا ہے، جو

امام بخاری کے عہد سے علامہ ابن حجر کے عہد تک علم و تحقیق کی دنیا میں ناقابلِ فراموش رہے ہیں، مصر و استنبول کے قلمی نوا اور اور متنفذ مطبوعہ مصادر کی مفصل فہرست کتاب کے ابتدائی صفحات میں درج ہے۔ ذیل کی سطروں میں کتاب اور مصنف کتاب کے بارہ میں ڈاکٹر فاؤلر سرنگین کی تحقیق کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے کہ کتاب مجاز القرآن اور اس کے مصنف کا تعارف تحقیق کی نئی روشنی میں ہو سکے، آخر میں اقم الحرون کی طرف سے بعض باتیں درج لیں گی، جن کا خصوصی تعلق کتاب کے شواہد و آیات سے ہے،

ولادت و وفات ابو عبیدہ، عمر بن المثنیٰ، تیم قریش، یا تیم بنی مرہ کے موالیٰ میں سے تھا، اس کی ولادت کے سلسلہ میں روایتیں مختلف ہیں، قریب بہ نحت یہ قول ہے کہ سال ۱۱۰ھ میں پیدا ہوا، اس کے آبا، و اجداد جیسا کہ ابوالعنیا، خود ابو عبیدہ کی زبانی بیان کرتا ہے، یہودی تھے لیکن میرے خیال میں ابو عبیدہ کا یہ بیان سنجیدگی سے زیادہ بذکرہ سخی پر محمول کیے جانے کے قابل ہے، ابو عبیدہ کے بیان کا جو پس منظر رہا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس بیان کو تاریخی حقیقت کا درجہ نہ دیا جائے، لیکن ابو عبیدہ کی عجم نوازی یا شعوبیت اور مبصروں پر اس کی نکتہ چینی کچھ ایسا سبب بن گئی کہ مخالفین اس بیان کو لے اڑے، اور ایک چلتے ہوئے فقرہ کو ان لوگوں نے تاریخ کا جز بنا کر چھوڑا،

یورپ کے بعض متشرقین کا خیال ہے کہ ابو عبیدہ کو اپنے یہودی الاصل ہونے پر ناز تھا، اس خیال کی کوئی مضبوط بنیاد نہیں ہے، پھر ابوالعنیا نے ابو عبیدہ کا جو بیان نقل کیا ہے اس کا مفہوم اس خیال کی تائید نہیں کرتا،

ابو عبیدہ کے مقام پیدائش کا پتہ نہیں چلتا لیکن تمام تذکرے اس کو بصرہ کے علما میں شمار کرتے ہیں، اس لیے شاید یہیں اس کی پیدائش ہوئی، ایک طویل عرصہ کے بعد جبکہ اس کی علم

بخنگی کمال کو پہنچ چکی تھی، ۱۸۰۰ء میں بغداد کا سفر کیا، یہاں فضل بن الربیع اور جعفر بن یحییٰ کی مجلسوں میں شریک ہوا، فضل اور جعفر اس کے علم و ادب سے مستفید ہوئے۔
تذکرہ نگار یہ بھی لکھتے ہیں کہ اس نے بلاد فارس کا سفر کیا اور موسیٰ بن عبد الرحمن اہلبلا کی یہاں پہنچا، لیکن اس سفر کی تاریخ مذکور نہیں ہے۔

ابو عبیدہ کی وفات سنہ ۲۰۹ھ سے ۲۱۳ھ تک کسی زمانہ میں ہوئی، طویل عمر پائی تھی، ابو الطیمان القنی کے مندرجہ ذیل ابیات بطور تشبیل پڑھا کرتا تھا،

حنتی حانیات الدھر حتی کانی خاتلید نولصید

قویب الخطو یحسب من رانی ولست مقیداً، ائی بقید

لوگوں کا بیان ہے کہ معاصرین پر شدید نکتہ چینی کے باعث اس کے جنازہ میں کوئی شریک نہ ہوا،

عقیدہ | ابو عبیدہ کے عقیدہ کے باب میں تمام تذکرہ نویس اس پر تقریباً متفق ہیں کہ وہ خارجی تھا، مگر اپنے عقیدہ کو ظاہر کرنے سے گریز کرتا تھا، اس سوال کے جواب میں کہ اس کا تعلق خوارج کے کس فرقہ سے تھا، اقوال مختلف ہو جاتے ہیں، بعض اسے صفری اور بعض اباضی قرار دیتے ہیں، بہر حال خوارج سے اس کے تعلق کے ثبوت کے لیے یہ بیان کیا جاتا ہے کہ خارجی شعراء کے قصائد و اشعار کی روایت سے اس کو خاص دلچسپی تھی، خوارج کی تاریخ اور ان کی بہادری کے افسانے کچھ اس انداز سے سنایا کرتا جس سے اس کا باطن خارجیت سے متاثر معلوم ہوتا تھا بعض اس کو عقیدہ قدر کا حامی قرار دیتے ہیں، شاید اس کی بنیاد یہ ہو کہ مشہور معتزلی النظام کے علم و فضل کا اسے اعتراف تھا، لیکن ابو حاتم صان لفظوں میں قدر کے عقیدہ سے اس کو

بری قرار دیتا ہے۔

کبھی خوارج اور کبھی قدریہ سے اس کا منسوب کیا جانا اس حقیقت کو واضح کرنے کے لیے کافی ہے کہ ابو عبیدہ کے تعلقات معاصرین سے کبھی شگفتہ نہیں رہے، اور بظاہر اس کے آباؤ کو یہودی قرار دینا اسی معاصرانہ چشمک کا نتیجہ ہے جس کی طرٹ اشارہ گزر چکا ہے، کتاب مجاز القرآن کے صفحات میں کوئی ایسی بات نہیں ملتی جو مذکورہ بالا عقائد کی طرف ابو عبیدہ کے میلان طبع کو ظاہر کرتی ہو،

اس آخری جملہ کے ذریعہ ابو عبیدہ کے مترضین پر ضرب کاری لگائی گئی ہے، مگر ڈاکٹر فواد سرنگین کے اس بیان سے راقم کے نزدیک اختلاف کی کافی گنجائش ہے، اس بیان کو صحیح مان لینے کی صورت میں ابو عبیدہ کا اپنے عقیدہ کے بارہ میں یحید محتاط رہنا اور حتی المقدور اُخفاء سے کام لینا اس کے عقیدہ کو بہت مشکوک ثابت کرتا ہے اور اس سے مورخین کے اس بیان کی صداقت واضح ہو جاتی ہے کہ ابو عبیدہ اپنے عقائد کو چھپایا کرتا تھا، کتاب مجاز القرآن میں اگر اس کے عقائد کی جھلک نہیں ملتی تو اس کی وجہ بظاہر یہی ہوگی کہ مصنف کے عقائد قابلِ اعتراض تھے، اور اس اخفاء سے مورخین کے بیان کی تردید نہیں ہوتی بلکہ کچھ تائید ہی کا پہلو نکلتا ہے، پھر یہ دعویٰ کہ مجاز القرآن میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس میں مصنف کے عقیدہ کی جھلک موجود قطعاً غیر مسلم ہے،

کم از کم لفظ مسورۃ اور مسور کی لغوی بحث میں ابو عبیدہ کا قول نفعِ ضرور کے مسئلہ پر اثر انداز ہوتا ہے، چنانچہ آیہ یوسف یفهم فی الصور (سورہ انعام: آیہ ۷۳، مجاز القرآن ص ۱۹۶ ج ۱) کی تفسیر میں اس نے اسی بحث سے فائدہ اٹھایا ہے، اور ابوالشیم نے اس کی قلمی کھولی ہے، جس کی تفصیل لسان العرب میں مادہ صور کے تحت محفوظ ہے، ابو عبیدہ اور ابوالہ

کے اقوال کا موازنہ ان کے پیش کردہ دلائل کی روشنی میں کیجئے، تو انصاف کی بات یہ ہے کہ ابو عبیدہ کے لغوی موقف کی کمزوری کے ساتھ اس کے عقیدہ پر معترضین کی بوجھار کی وجہ اس خاص مسئلہ کی حد تک نمایاں طور پر سامنے آجائے گی، ڈاکٹر سنرکین نے حاشیہ میں ابو الہشیم کا تو بہ اختصار درج ضرور کیا ہے، لیکن انھوں نے اس کے پیش کردہ دلائل سے تعرض کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی ہے، ان کے خیال میں ابو الہشیم کا قول قابل توجہ نہیں، اس لیے کہ امام بخاری نے آیہ بالا کی تفسیر میں ابو عبیدہ کے قول کو تسلیم کر لیا ہے، ڈاکٹر سنرکین کے الفاظ یہ ہیں: وهذا التفسير المردود على ابى عبيدة قد ارسن تضاها البخارى فى الجامع الصحيح (مجاز القرآن: ج ۱ ص ۱۹۹ حاشیہ نمبر ۵)

یہ صحیح ہے کہ امام بخاری نے ابو عبیدہ کے الفاظ نقل کیے ہیں، لیکن اس سے خواہ مخواہ یہ کہاں لازم آتا ہو کہ امام صاحب نے عقیدہ بھی ابو عبیدہ کے قول کو صحیح مان لیا ہو، اگر ایسا ہوتا تو باب نفع الصور کتاب الرقاق کے تحت دوبارہ اس قول کو نقل کرتے اور اس کے بجائے مجاہد کا قول نقل نہ کرتے کہ الصور کھینٹا الیوق اس کے بعد جو اقوال درج کیے ہیں سب اسی کی تائید میں ہیں، اور ابو عبیدہ کے قول کا ذکر تک نہیں ہے،

علامہ ابن حجر نے آیت بالا کے تحت قول ابی عبیدہ کی نشاندہی کرنے کے بعد تصریح کر دی ہے کہ الثابت فی الحدیث ان الصور قون ینفخ فیہ، شاید اسی لیے کہ امام بخاری کی طرف سے کسی کو غلط فہمی نہ ہو جائے، پھر انھوں نے جوہری کے اس دعویٰ پر بھی روشنی ڈالی ہے کہ حضرت حسن بصری کی قرأت ینفخ فی الصور (بفتح واد) ہے، اگر اس قرأت کی نسبت حضرت حسن بصری کی طرف صحیح قرار پاتی تو بیشک ابو عبیدہ کے قول کا وزن بڑھ جاتا، لیکن جوہری کے اس دعویٰ کا حال یہ ہے کہ سخا اس قرأت کی نسبت

حضرت حسن سے صحیح نہیں سمجھتا اور عکسی اس کو شواذ کے درجہ سے زیادہ وقت نہیں دیتا ہے، حافظ ابن حجر نے مسئلہ کی پوری تفصیل کتاب الرقاق باب ففتح الصور کی شرح میں لکھی ہے، لیکن اس پوری تفصیل میں ابو عبیدہ کے قول کو کوئی اہمیت نہیں دی ہے (دیکھو فتح الباری

سورة الانعام ج ۸ ص ۲۰۰ نیز کتاب الرقاق ج ۱۱ ص ۲۹۱ مطبوعہ النجریہ ۱۳۲۵ھ) غرض ڈاکٹر سرکین نے ابو عبیدہ سے دفاع کی جو کوشش کی مجددہ زیادہ کامیاب نہیں کی جاسکتی،

شیوخ | ابو عبیدہ نے جن لوگوں سے حصول علم کیا ان میں ابو عمر بن العلاء (دم ۱۵۴ھ)

کو خاص اہمیت حاصل ہے، اس نے نحو، غریب اور اشعار عرب کی روایت ابو عمرو سے کی ہے اور کتاب مجاز القرآن میں جابجا ابو عمرو کا اثر نمایاں ہے، ابو الخطاب الانضلی (دم ۱۳۹ھ)

ادریسی بن عمر اشقی بھی اس کے ساتھ میں شام کیے گئے ہیں، یونس بن حبيب (دم ۱۸۷ھ) سے عرصہ تک مستفید ہوتا رہا اور اس کی روایات قلمبند کیں، ہشام بن عروہ اور وکیع بن جراح

(دم ۱۹۷ھ) سے بھی روایتیں کیں، ان کے علاوہ بادیہ نشین اعراب سے براہ راست لغت

و محاورات عرب کی تحقیق کی، ابوسوار النضوی، ابو محمد عبد اللہ بن سعید الاموی، ابو عمرو

الہذلی، منتجع بن نہمان الدوسی، ابو مینع الکلبی اس کے بدوی شیوخ تھے، مشہور و مجاز

روایت بن العجاج سے بھی بعض موقوفوں پر استفادہ کیا ہے،

علمی پایہ | جاحظ کا مقولہ ہے کہ: جملہ علوم پر ابو عبیدہ کی درست رس کا یہ حال تھا کہ اسکے

مقابلہ میں کوئی خارجی یا جماعی پیش نہیں کیا جاسکتا تھا،

ابو عبیدہ کے مطالعہ میں بڑی جامعیت اور گہرائی پائی جاتی تھی، اور یہ ایسی خصوصیت

ہے جس کو ایک دوسرے فاعل نے ان لفظوں میں بیان کیا ہے کہ: کسی ایک علم میں ابو عبیدہ

کی غیر معمولی قابلیت کا امتحان کیا جاتا تو محسوس ہوتا تھا کہ اس علم کے سوا کسی اور فن میں

اس کی قابلیت ایسی پختہ نہ ہوگی،

لغت و زبانِ ادبی میں ابو عبیدہ کے حریف اُصمٰی (م ۳۱۶) اور ابو زید (م ۳۱۳) جیسے معاصرین تھے، مگر معاصرانہ چشمک اور اختلاف کے باوجود ایک دوسرے کی ثقاہت کے منکر نہیں تھے، چنانچہ مختلف فیہ مسائل میں جب ایک کا برسرِ حق ہونا دوسرے پر واضح ہو جاتا تو وہ مخالفت کی بات تسلیم کر لیتا اور اس میں کسرِ شان محسوس نہیں کرتا، دراصل ان لوگوں کا اختلاف بہت دھرمی پر مبنی نہ تھا، اس سے بعض مغربی محققین کے اس بیان کی حیثیت ظاہر ہو جاتی ہے کہ ابو عبیدہ جب اپنے لگاتار پوپول کی تائید میں من گڑبٹ شواہد پیش کر کے اپنی علمی کم لگائی کو چھپائی کوشش کرتا تھا۔

لغت و ادبیاتِ عرب کے طالبِ علم جب بھی ابو عبیدہ کا مقابلہ دونوں معصروں یا ان میں سے کسی ایک سے کرتے تھے تو ابو عبیدہ کا وزن محسوس کیے بغیر نہ رہتے اور اسی کو ترجیح دیتے تھے، حالانکہ ابو عبیدہ کے ضعفِ تقریر کے مقابلہ میں اُصمٰی کی طلاقتِ لسانی کسی موقعوں پر جیسا کہ تذکرہ نگاروں کا بیان ہے، ابو عبیدہ پر اُصمٰی کو فتیاب بنا چکی تھی، ان کے اس بیان سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ابو عبیدہ وسعتِ علم کے ساتھ لسانی و لغوی سوجھ بوجھ میں روایتی حدود و کی پابندی کا عادی نہ تھا، جبکہ اُصمٰی اور ابو زید مقررہ حدود سے تجاوز نہ کرنا سخت ناپسند کرتے تھے، اس اختلافِ طبع کے باوجود ابو عبیدہ اور ابو زید لغوی مسائل میں باہم قریب تر نظر آتے ہیں،

ثقافت | ابو عبیدہ نے طویل عمر بائی، اس کی نظروں کے سامنے علومِ اسلامیہ کی بنیادیں استوار کی گئیں، تفسیر، حدیث، فقہ اور تاریخ کی زمین ہموار ہوئی، ان علوم میں ابو عبیدہ پوری طرح حصہ لیتا رہا، اس نے متعدد کتابیں تالیف کیں اور ہم اس کی تالیفات میں مختلف ثقافتی پہلوں کو نمایاں باتے ہیں، اس کی لغوی کتابوں میں تفسیر، حدیث اور غریب کی مشترکہ بحثیں

اور جا بجا تاریخی فوائد درج ملتے ہیں، عرب جاہلیت کی تاریخ ان کے رسوم و عادات اسلامی عہد میں عربوں کی کیفیت وغیرہ سب اس کی تحقیق کے دائرہ میں آجاتے ہیں اور کہیں کہیں بحث کا دائرہ عجم کی تاریخ و رسوم تک وسیع ہو جاتا ہے۔

معاصرین کی رائے | ابو عبیدہ کی وسعت مطالعہ اور فکر و نظر کی گہرائی بھی اس کو معاصرین کے نقد و جرح سے نہ بچا سکی اور اس کی وفات کے بعد بھی اس پر تنقید کا سلسلہ جاری رہا۔ اور شعوبیت کی راہ نے جس کی بنا پر اس کو عرب دشمن صفت میں جگہ دے جاتی ہے، معترضین کو موقع ملا کہ اس کی شخصیت اور علمیت پر وار کریں، چنانچہ اس پر ایسے سخت حملے کیے گئے کہ کسی دوسرے پر نہیں کیے گئے تھے، معترضین کی باتیں کمان تک نقل کی جائیں، اس کی ادنیٰ مثلاً یہ ہے کہ ابو عبیدہ ایک شعر بھی صحیح نہیں پڑھ سکتا تھا، اور کلام پاک کی تلاوت میں نحو و ادب کی غلطیاں کرتا تھا۔

اس میں شک نہیں کہ ابو عبیدہ کی زبان عامیاز تھی، اور اس عہد کی عوامی زبان قواعد کی رو سے صحیح نہیں سمجھی جاسکتی تھی، مگر ابو عبیدہ کی زبان کے مسئلہ میں ان لوگوں کا سمجھنا تھا جو روزمرہ کی گفتگو میں قواعد کی پابندی کرنا اور اپنی زبان پر کلاسیکیت کو مسلط کرنا پسند نہیں کرتے تھے۔ رہی یہ بات کہ روایت شعر میں اس سے عروض و نحو کی غلطیاں ہوتی تھیں تو اس کی وجہ بظاہر یہی معلوم ہوتی ہے کہ کلاسیکی ادب اور عوامی زبان میں غیر معمولی فرق و اختلاف کے باعث۔ ادبی مجلسوں میں پہنچ کر زبان پر قابو پالینا ابو عبیدہ کے بس کی بات نہ رہا ہوگی اور اس کمزوری کی بنا پر وہ اپنی زبان کو کلاسیکی ادب کے اسباب سے ہم آہنگ کرنے میں ناکام رہتا ہوگا۔ اسی طرح قواعد و نحو کے سلسلہ میں جہاں اس کی رائے دوسرے نحویوں سے مختلف بھی ہو تو اس کے علمی پایہ کے مد نظر میں تسلیم کر لینا چاہیے کہ مختلف فیہ مسائل میں اس کی

انفرادیت کا کوئی محمل ضرور رہا ہوگا۔

ابو عبیدہ کے نحوی مسلک کے بارہ میں ہمارے اس خیال سے شاید کسی کو اختلاف نہ ہو کہ آیات یا اشعار کے اعراب و ترکیب کے سلسلہ میں وہ اپنے ذاتی مذاق و وجدان پر خاص اہتمام کرتا تھا، اور نحوی مکاتیب خیال کے وضع کردہ جو قواعد و دعویٰ تسلیم کر لیے گئے تھے۔ ابو عبیدہ ان کی چندال پروا نہ کرتا تھا، اور ان کے مقررہ حدود کی پابندی کا وہ قائل تھا، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ نحویوں نے اس کے اختیار کردہ مسلک پر اعتراضات کیے اور اس کے اقوال کی تردید شروع کر دی،

ابو عبیدہ کے خاص نظریات جن میں اس نے اپنے معاصرین سے شعوری یا غیر شعوری طور پر انحراف کیا ہے، نحو عربی کی ارتقائی تاریخ کے مطالعہ کرنے والوں کے لیے توجہ کے مرکز رہے ہیں، عربی زبان کے فلسفہ لغت کے موضوع ہیں ابو عبیدہ نے ان تمام طریقوں سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی جن سے استفادہ میں عام نحویوں کی مقلدانہ ذہنیت مانے رہی ہے، جمال فن کا احساس | ابو عبیدہ کو محض ایک خشک مورخ یا روکھی سچھی روایات کی اشاعت کرنے والا سمجھنا غلط ہوگا، وہ اپنے علمی سرمایہ کے ساتھ محاورات اور اشعار عرب کے جمالیاتی پہلوؤں پر بھی نظر رکھتا تھا، جمال فن کا احساس اسے خوبصورت محاوروں اور شعرا کی معنی آفرینی پر دعوت دیتا رہا، چنانچہ شعراء کے نامور افکار اور بلند اقدار کی نشاندہی اور ان کا تقابلی مطالعہ اس کا محبوب مشغلہ رہا ہے اور ابو عبیدہ کے علمی کارناموں میں اس کی مثالیں جا بجا سامنے آتی رہتی ہیں،

تصانیف | مذکورہ نویس ابو عبیدہ کو تقریباً دو سو کتابوں کا مصنف بتاتے ہیں، لیکن ان میں اکثر و بیشتر کتابوں کے صرف نام ہی محفوظ رہ گئے ہیں، ابن ندیم نے ایک سو پانچ تصانیف

کے نام لکھا ہے، بقیہ تصانیف کا ذکر دوسرے معتبر تذکروں میں ملتا ہے،
 مجاز القرآن | مورخین کا بیان ہے کہ ابراہیم بن اسماعیل الکاتب نے جو فضل بن الربیع کے کاتبوں
 میں تھا، ایک موقع پر قرآن کی کسی آیت کا مطلب ابو عبیدہ سے پوچھا، اس کی تشریح ابراہیم
 کو پسند آئی، اس لیے اسی نسخہ پر ابو عبیدہ نے تفسیر قرآن لکھنے کا تہیہ کر لیا،

تالیف کتاب کا محرک کچھ بھی رہا ہو، ابو عبیدہ کی رائے تفسیر کے بارہ میں یہ تھی کہ قرآن
 کی زبان، عربوں کی زبان تھی، کلام اللہ میں کلام عرب کی خصوصیتیں سموئی ہوئی تھیں، اس لیے
 صحابہ کرام کو آیات کے سمجھنے میں قدرتی طور پر کوئی دشواری نہیں ہو سکتی تھی، چنانچہ ان لوگوں
 نے رسول اکرم کی زبان وحی ترجمان سے جو سورتیں یا آیتیں سنیں، وہ معانی و مطالب کے لحاظ
 سے ان کے لیے واضح اور روشن تھیں [خلاصہ کلام یہ ہے کہ تفسیر قرآن کی ضرورت سب سے زیادہ
 عجمیوں کے لیے تھی جو قدرتی طور پر عربی زبان کے نکات و اسالیب بیان سے ناواقف تھے]

ابو عبیدہ نے جب قرآن کی تفسیر لکھنا شروع کی تو اس نے عربی زبان کے اسالیب و
 استعمالات اور تعبیراتی انصاف کے مختلف طرق و خصائص پر سب سے زیادہ اکتما کیا، تفسیر کا یہ انداز
 تفسیر بالرأی کے ممنوع طریقہ سے کچھ زیادہ دور نہ تھا، ابو عبیدہ کے معاصر اہل لغت تفسیر بالرأی
 سے عموماً اجتناب کیا کرتے تھے، اس لیے اس نے اپنی تفسیر میں جو طریقہ اختیار کیا تھا، وہ معاصر
 کو پسند نہ آیا، اور تفسیر پر نقد و جرح ہونے لگی، فرما نے اس کے اختیار کردہ طریقہ کو ناکام بنانے
 کی ٹھان لی [گویا اسی جذبہ کے ماتحت اس نے معانی القرآن کے نام سے اپنی تفسیر لکھی اور
 یہ واقعہ ہے کہ اب مجاز القرآن کو دیکھنے کے بعد فرما کی معانی القرآن کے دیکھنے والے اس فر

لہ وہ آیت شریفہ یہ تھی: طلعهما کانت رؤس المشیطین۔ اوٹرنے اس بات کی حجتاً غیر ضروری سمجھی ہو کہ ابو عبیدہ
 نے نبیاد سے دوپٹی پر بھرہ پنچک مجاز القرآن تالیف کی (ملاحظہ ہو ابن خلدون ج ۴ ص ۳۲۴ رقم ۷۰۲، نیز باقوت کی ارشاد

کو محسوس کر سکتے ہیں کہ مجاز القرآن کی پندت معانی القرآن کو سلف کی روایات سے زیادہ تعلق ہے، اور فراہ کا اعتماد تفسیر قرآن میں تنہا اپنے مذاق و وجدان اور شیوخ و بادیشین اعراب سے مسموع لسانی ذخیرہ پر نہیں رہا ہے [اصمعی الگ مشتعل ہوئے اور ابو حاتم نے یہاں تک علان کر دیا کہ مجاز القرآن کا کھٹنا پڑھنا صرف اس شخص کے لیے جائز ہے جو اس کی غلطیاں آشکارا کر سکے اور اس کی تفسیر اور عبارتوں میں اصلاح کرنے کی اہلیت رکھتا ہو، زجاج، نحاس اور الازہری کا بھی یہی مسلک تھا،

ابو عبیدہ کے ماقہین میں علی بن حمزہ البصری (م ۳۵۷ھ) خاص اہمیت رکھتا ہے، اس کی کتاب التبیہات علی اغالیط الرواۃ کا ایک حصہ ابو عبیدہ پر اعتراضات کے لیے مخصوص ہے، لیکن اس کتاب کے قلمی نسخہ میں وہ حصہ اب موجود نہیں ہے، اس لیے اس کے اعتراضات کے بارہ میں ہم کوئی رائے قائم نہیں کر سکتے ہیں،

لیکن نقد و جرح کا ہدف بنے رہنے کے باوجود کتاب مجاز القرآن اہل تحقیق میں مدتوں ایک اہم ماخذ کی حیثیت سے مقبول رہی، ابن قتیبہ (م ۳۸۵ھ) کتاب شکل القرآن اور الغریب دونوں میں اس پر اعتماد کرتا ہے، امام بخاری (م ۲۵۵ھ) الجامع الصغیر میں اس سے مستفید ہوئے اور اس سے جس طرح کا استفادہ کیا ہے، وہ تفصیل طلب ہے، جس پر آئندہ بحث کی جائے گی، طبری نے اپنی تفسیر میں کتاب مجاز کے اقتباسات درج کیے اور اکثر ابو عبیدہ کے اقوال سے تعرض کرتے ہوئے اہل التأویل و العلم کے اقوال سے ان کا موازنہ کیا ہے، کتاب کے حواشی میں جابجا ان کے اعتراضات منقول ملیں گے،

لے فرا کی تفسیر معانی القرآن طبع ہو چکی ہے لیکن میری نظر سے نہیں گذری، استنبول کے ایک نسخہ کا فوٹو میں نے غزوہ دیکھا ہے جو ڈاکر یونیورسٹی میں محفوظ ہے ۳۵۷ھ امام بخاری کا سنہ وفات ۳۵۵ھ ہر طور "مادہ تاریخ" پر مشتمل شاید یہ بحث

(دم ۱۳۱)

ابو عبد اللہ البزید (م ۱۳۱) کتاب غیب القرآن میں، زجاج معانی القرآن میں

ابن درید (م ۳۲۱) جہرۃ اللغۃ میں، ابوبکر سجستانی (م ۳۳۳) غیب القرآن میں، ابن
الخاص (م ۳۳۳) معانی القرآن میں، الازہری (م ۳۴۰) تہذیب اللغۃ میں، ابو علی الفارسی

(م ۳۴۰) کتاب الحجۃ فی القراءۃ میں، الجوهری (م ۳۹۰) صحاح میں، ابو عبیدہ الہروی

(م ۳۴۰) کتاب الغریبین میں، اور ابن ہریری (م ۳۴۰) حواشی الصحاح میں، ان کے

علامہ دوسرے متقدمین بھی اس کتاب سے مستفید ہوئے، اور اخیر میں سب سے زیادہ اہم شخصیت

علامہ ابن حجر عسقلانی کی ہے، جنہوں نے فتح الباری میں اس کے اقتباسات کی نشاندہی کی

اور فوائد نقل کیے ہیں۔

مجاز القرآن کے کئی نام | قرآن کے موضوع پر ابو عبیدہ کی ایک سے زیادہ کتابوں کا ذکر کیا گیا ہے۔

ابن النذیم اس کی تصانیف میں مجاز القرآن، غیب القرآن، معانی القرآن اور اعراب القرآن

کو شمار کرتا ہے۔ ابن النذیم کے بعد مذکورہ نگاروں نے اس کی متعدد کتابوں کا ذکر کیا، جس سے

ظاہر ہوتا ہے کہ اس موضوع پر ابو عبیدہ کی کئی کتابیں تھیں، ایک سوال یہ ہے کہ کیا واقعی

اس نے متعدد کتابیں مذکورہ ناموں سے لکھی تھیں یا تنہا کتاب مجاز القرآن کے یہ نام بتائے

گئے ہیں، میرا خیال یہ ہے کہ ابو عبیدہ کی تصنیف اس موضوع پر ایک ہی ہے، جو غیب

معانی اور اعراب کے موضوعات سے بھی تعلق رکھتی ہے، ان ذیلی موضوعات سے بحث کے

پیش نظر لوگوں نے اس کو مختلف نام دیدیے، اس طرح ایک ہی کتاب کے کئی نام ہو گئے، بڑے

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود ابن النذیم نے ان کتابوں کو نہیں دیکھا، بلکہ مختلف لوگوں کی زبانی نام منکرا

کتاب میں اس کو درج کر دیا تھا، اسکی تائید میں دو نسخے موجود ہیں، ذہبی طبقات النحویں لکھتا

میں نے ابو حاتم سے ابو عبیدہ کی غیب القرآن کی بابت سوال کیا جسکو المیاء کہا جاتا ہو، دوسری ز

اشبیلی کی ہجوکہ غریب القرآن اور معانی میں جو کتاب پہلی دفعہ لکھی گئی وہ ابو عبیدہ کی کتاب، کتاب مجاز القرآن اسی طرح کتاب المجاز کے جو نسخے دریافت ہوئے ہیں ان پر کتاب کا نام مختلف لکھے ہیں، اسماعیل صائب کے نسخہ کی پہلی جلد کے شروع میں کتاب مجاز القرآن اور دوسری جلد پر نصف الآخر میں کتاب غریب القرآن لکھا ہے، مراد منٹلا کے نسخہ پر کتاب المجاز تفسیر غریب القرآن لکھا ہے، کچھ ایسا ہی نام تونسلی نسخہ کے اخیر میں بھی درج ہے۔

مجاز کی اصطلاح | ابو عبیدہ قرآن کے الفاظ یا آیات کی تشریح میں ان الفاظ کو استعمال کرتا ہے ”مجازہ کذا“ ”تفسیرہ کذا“ ”معناہ کذا“ ”غزیرہ“ ”تقدیرہ“ ”تاویلہ“ ”گویا یہ تمام کلمات ابو عبیدہ کی اصطلاح میں ہم معنی یا قریب المعنی ہیں، اس طرز استعمال سے تہ چلتا ہے کہ مجاز کا لفظ اس کی خاص اصطلاح میں قرآنی طرز تفسیر کو بتانے کیلئے ہوا اور اس لحاظ سے علماء بلاغت کی اصطلاح کے مقابلہ میں اس نے لفظ مجاز کو عام تر مفہوم میں استعمال کیا ہے بعد میں ابن قتیبہ نے بظاہر ابو عبیدہ سے متاثر ہو کر اس لفظ کو اپنی کتاب شکل القرآن میں اسی عام معنی میں استعمال کیا ہے۔

ابو عبیدہ کی تفسیر کا طریقہ | اس بات کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ ابو عبیدہ کی شخصیت کے کئی پہلو ایسے ہیں جو اس کو مبصروں کی شاہراہ سے الگ ہیں، اس کا طریقہ کلام عرب کے مطالعہ میں بھی جداگانہ رہا ہے، گزشتہ اشارات کے بعد اس کی ضرورت نہیں کہ قرآن فہمی کے سلسلہ میں اس کی آزاد روی، وسعت نظر اور مخصوص طرز فکر کی بحث کا اعادہ کیا جائے البتہ اس امر کا تذکرہ ضروری ہے کہ بصرہ اور کوفہ کے لسانی طبقوں نے کلام عرب کی فہم کیلئے جو مخصوص ضوابط وضع کر دیے تھے ابو عبیدہ اپنی تفسیر میں ان کا قائل نہیں، یہ خلق اس وقت تک تکوینی دور سے گزر رہے تھے، اس لیے ابو عبیدہ کے لیے یہ ضروری نہیں تھا کہ وہ ان کے

ضابطوں کو بے چون و چرا تسلیم کر لے، قرآن کے لغوی پہلو پر اس نے اپنی ذاتی تحقیق کی روشنی میں تبصرہ کیا اور عرب شعراء کے کلام سے بہ کثرت شواہد پیش کیے اور اس ایک پہلو پر اس کی توجہ اس طرح مرکوز ہو کر رہ گئی کہ قرآن کے بیان کردہ واقعات و قصص اور ان سے متعلقہ اقوال سے بحث کرنے کا اسے موقع نہ ملا، اسی طرح اسباب نزول کی طرف بھی وہ زیادہ توجہ نہ دے سکا، سوائے ان جگہوں کے جہاں نص قرآنی کے سمجھنے میں اسباب نزول کو مدد مل سکتی تھی۔ روایات کتاب مجاز القرآن علمی حلقوں میں مقبول رہی، اسکی روایت کرنے والوں کی خاصی جہت نظر آتی ہے، لیکن تمام روایات کو شمار کرنا آسان کام نہیں ہے، معتبر اخذوں کے ذریعہ جن روایات کی تائید بحیثیت محفوظ رہ گئی ہے وہ حسب ذیل ہیں،

۱۔ ابو الحسن علی بن المینۃ الاثرم (م ۲۳۲ھ) کی روایت،

۲۔ ابو حاتم سجستانی (م ۲۵۶ھ) کی روایت،

۳۔ ریف بن سلمہ کی روایت

۴۔ عبد اللہ بن محمد التوزی (م ۲۳۲ھ) کی روایت

۵۔ ابو جعفر المصاوری کی روایت

ہم تک صرف ابو الحسن الاثرم کے طریق سے کتاب کی روایت پہنچی ہے، الاثرم کی روایت کے تین طرق حسب ذیل ہیں :-

۱۔ ابو الحسن علی بن عبد العزیز (م ۲۸۷ھ) کی طریق

۲۔ ابو محمد ثابت بن ابی ثابت عبد العزیز کی طریق

۳۔ ابو العباس احمد بن یحییٰ ثعلب (م ۲۹۶ھ) کی طریق

ان طرق سے گزرنے والے صرف دو طریق کی روایتیں ہمارے سامنے ہیں، چنانچہ کتاب

چار نسخے، نسخہ دار الکتاب المصریہ، نسخہ مکتبہ زیتون تونس، نسخہ مکتبہ شخصی، اور نسخہ مراد مستنبول، علی بن عبد العزیز کی طرف سے ہیں، اور اسمعیل صفاقہ کا نسخہ ثابت بن ابی ثابت کی طرف سے ہے۔

ثعلب کی روایت کا حال بعض کتابوں کی نشاندہی سے معلوم ہوتا ہے، بطری کے پیش نظر معلوم ہوتا ہے کہ اس کتاب کی کئی روایتیں تھیں، ابو حاتم کی روایت حبکو ابو سیدہ السکری نے ابو حاتم سے اخذ کیا تھا، یہیں اس کا علم ابن خیر کی روایات کی فہرست سے حاصل ہوتا ہے، نیز اسمعیل صابک کے نسخہ میں جز ثانی کے حواشی پر ابو حاتم سے بعض یادداشتیں قلمبند لگئی ہیں، اس کے بھی ابو حاتم کی روایت کا پتہ چلتا ہے، پھر علامہ ابن حجر نے المعجم المفہرس میں اس روایت کا ذکر کیا ہے، لیکن فتح الباری میں ان کے سامنے الانزم کی روایت ہی ہے، رفیع بن سلمہ کی روایت کا حال کتاب الکشف والبیان کے مقدمہ سے معلوم ہوتا ہے، نیز شرح شواہد المغنی میں سیوطی نے اس روایت کا ذکر کیا ہے، ابو محمد التوزی کی روایت کا ذکر ابو علی انصاری کی کتاب الحجۃ میں ملتا ہے، شاید مبرد کو بھی روایت پہنچی ہوگی لیکن مجاز کی جلد ثانی کے بارہ میں معلوم کہ مبرد کی روایت نسخہ اسمعیل صابک کے طرف سے تھی، ابو جعفر المصاوری کی روایت جیسا کہ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں، امام مجاہد کی کو پہنچی تھی، ابو جعفر المصاوری کی شخصیت کے بارہ میں ہیں کچھ معلوم نہیں۔

مقدمہ کے اخیر میں ڈاکٹر سرزکین نے قلمی نسخوں کا مفصل تعارف کیا ہے، پھر اختلاف نسخ کے اسباب و علل سے بحث کی ہے، اور خاتمہ میں اپنے کام کی نوعیت بتاتے ہوئے، مقدمہ کو ان فضلاء کے شکریہ پر ختم کیا ہے جن کی اعانت اس کام کے سلسلہ میں قابل ذکر رہی ہے،
(باقی)

لے ابو اسحق احمد بن محمد بن ابراہیم الثعلبی کی تفسیر: (جامعہ استنبول کے قلمی نسخے)

دولت مہمانیہ سنجان (بھٹی)

۱۹۸۸ء تا ۲۰۲۷ء

از جناب جناب قاضی اطہر مبارکپوری اڈیٹر البلاغ بھٹی

(۳)

فضل بن مہمان اور بنو سامہ | فضل بن مہمان کے بارے میں ہمیں اس سے زیادہ کچھ معلوم نہ ہو سکا کہ وہ بنو سامہ کا غلام تھا، اور بڑا بہادر، دور اندیش تھا، یہ بنو سامہ وہی خانہ ان ہے جو آگے چل کر بنو منبہ کے نام سے مشہور ہوا اور ملتان میں اپنی حکومت قائم کر لی، مشہور عرب جغرافیہ نویس ابو علی احمد بن عمر ابن رستہ جس کا زمانہ ۲۹۹ء ہے، اپنی کتاب الاطلاق النقیضہ میں لکھتا ہے۔

وبالملتان قومین عیون انھم	ملتان میں ایک جماعت ہے جو اپنے آپ کو
ولد سامۃ بن لوی یقال لھم	سامہ بن لوی کی نسل سے بتاتی ہے ان کو
بنو منبہ وہم الملوہ علی	بنو منبہ کہتے ہیں یہ ملتان میں رہ کر ہندوستان
الھند فیہا وھم یدعون	پر حکومت اور امیر المومنین کے لیے
لامیر المومنین	دعا کرتے ہیں،

مورخ مسعودی کا سنہ ۳۳۰ھ میں سدان ملتان آیا، لکھتا ہے:

واما صاحب الملتان فقد قلنا انه من ولد سامه بن لوی بن غالب^۱ ملتان کا حاکم جیسا کہ ہم نے کہا ہو سامہ بن لوی بن غالب کی اولاد سے ہے۔

اصطخری ملتان کے بیان میں لکھتا ہے،

وامیرهم قریشی من ولد سامه بن لوی قد تغلب علیہا ولا یطیع صاحب المنصور^۲ ان کا امیر ایک قریشی ہے؟ سامہ بن لوی کی اولاد سے ہے، اسی نے ملتان پر غلبہ حاصل کر لیا ہو وہ مصورہ کے حکم کے ماتحت نہیں ہو رہے خلیفہ کے نام کا خطبہ پڑھا۔

ان تصریحات سے یہ معلوم ہو گیا کہ فضل بن ماہان کے آقا بنو سامہ قریشی تھے جو بعد میں ملتان پر قابض ہو کر بنو منہ کے نام سے مشہور ہوئے، علامہ سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں،

قریش کے اجداد میں اوپر ایک نام لوی بن غالب ہے، اس لوی کی ایک اولاد کا نام سامہ تھا، اسی خاندان کو بنو سامہ کہتے تھے، اسلام میں اس خاندان کا عروج معتقد (۲۶۹ء تا ۲۸۶ء) کے زمانہ میں ہوا، اس کی صورت یہ ہوئی کہ عرب کے صوبہ عمان میں خارجیوں کی کثرت تھی، خلیفہ نے محمد بن قاسم (نامی ایک شخص) کو ان کی سرکوبی کے لیے متعین کیا، اس نے خوارج کو شکست دی اور عمان میں اپنی ریاست قائم کر لی اور اہل سنت کے مذہب کو رائج کیا، یہ اس خاندان کا پہلا امیر ہے، اور اس کے بعد اس کی اولاد اس ریاست پر برابر قابض رہی، ۳۵۰ء میں ان میں باہم خانہ جنگی ہوئی

قرامطہ جو بحرین میں اس وقت زور پکڑ رہے تھے، انھوں نے اس سے فائدہ اٹھایا، یہاں تک کہ ۱۳۳۰ء میں ابوطاہر قرمطی نے عمان کو اس کے قبضہ سے نکال کر قرمطی حد و سلطنت میں داخل کر لیا۔

عمان اور سندھ کی دریائی آمد و رفت اور بحری تجارت ہمیشہ سے قائم تھی، اور غالباً بنو سامہ کا تعلق سندھ سے بہت پرانا تھا، چنانچہ بنو سامہ کے غلام فضل بن ماہان کے بعض اہل خاندان سندھ کے ایک مقام سندھ ان پر مامون کے زمانہ سے لیکر مقیم باللہ تک حکومت کی اور پھر براہِ خاندان جنگی میں برباد ہوئی، سندھ میں تو اضطراب و بے چینی برپا ہی تھی، عمان میں بھی جہاں فضل بن ماہان کے آقا بنو سامہ حکمران تھے، حالات کچھ بہتر نہ تھے، اور خوارج اور قرامطہ سے بڑا زمانہ خانہ جنگی اور چھٹش جاری تھی، ان حالات میں فضل بن ماہان نے اپنی صلاحیتوں سے کام لیکر سندھ ان کا رخ کیا، اور یہاں خود مختار ریاست قائم کر لی، اس طرح اس نے اپنے آقاؤں سے بہت پہلے ہندوستان میں عزت و حکومت کی زندگی کی راہ نکالی اور اس کے بہت بعد بنو سامہ بھی عمان سے نکلے اور ملتان میں آکر برسرِ اقتدار ہوئے، سندھ ان میں فضل بن ماہان کے قبضہ جانے کا صحیح زمانہ معلوم نہیں ہے، البتہ اس نے اپنے دورِ حکمرانی میں خلیفہ مامون (۱۹۸ھ تا ۲۱۸ھ) کے پاس ہاتھی تحفہ بھیجا اور اس کے لیے سندھ ان کی جامع مسجد میں دعا کرائی، قرین قیاس یہ ہے کہ مامون کی خلافت کے کچھ پہلے یا خلافت کے دوران میں اس نے اپنی ریاست قائم کی ہوگی، دو فضل بن ماہان کو سندھ پر کوئی بڑی فوج کشی نہیں کرنی پڑی ہوگی بلکہ راجگان و لمبھی رائے اور ان کے عوام

لے عرب و ہند کے تعلقات بحوالہ تاریخ ابن خلدون و فتوح البلدان۔

کی عربوں اور مسلمانوں سے پرانی محبت و عقیدت نے اس کے لیے زمین ہمواد کرو دی ہوگی، اس واقعہ سے چالیس پچاس سال پہلے سنہ ۱۸۱۱ء کے قریب باہر اور قندھار (بھارت بھوت اور گندھار ضلع بھڑوچ) میں ہشام بن عمر تغلبی کی فتوحات کے بعد ان اطراف کی خوشحالی اور امن کی برکتوں نے یہاں کے عوام کو عربوں کا گرویدہ بنا دیا تھا، اور ان کے وجود کو وہ اپنے لیے باعث خیر و برکت سمجھنے لگے تھے، اس لیے انھوں نے یقیناً فضل بن ماہان کو خوش آمدید کہا ہوگا، اس کا ثبوت مقامی ہندوؤں کا وہ رویہ ہے جو انھوں نے فضل کے خاندان کی برادرانہ جنگی میں اختیار کیا تھا کہ ان کے نزدیک جو بھائی حق پر تھا، اس کا ساتھ دیا، اور اس ریاست کے خاتمہ کے بعد جب سنہ ۱۸۱۱ء پر دوبارہ قبضہ ہوا، تو انھوں نے وہاں کی جامع مسجد کو مسلمانوں کے حوالہ کر کے اس میں نماز پڑھنے اور اپنے خلیفہ کے حق میں دعا کرنے کی عام اجازت دی، مملکت بلہر اور اس کی رعایا کی یہ عالی حوصلگی ہر طرح قابل داد اور آجکل کی حکومتوں اور ان کے عوام کے لیے شعل راہ ہے۔

دولت ماہانہ کے تین حکمران | دولت ماہانہ سنہ ۱۸۱۱ء کے صرف تین حکمران ہوئے ہیں (۱) فضل

ابن ماہان بانی (۲) محمد بن فضل بن ماہان درمیانی حکمران اور ان کے کارنامے

(۳) اور ماہان بن فضل بن ماہان آخری حکمران، فضل بن ماہان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ وہ بنو ساسہ کا غلام ہوتے ہوئے ہندوستان میں ایک خود مختار ریاست کا بانی ہوا، اس کے لیے آسان تھا کہ عمان سے نکل کر سندھ میں کہیں علیہ حاصل کر لیتا جیسا کہ اس وقت پورا سندھ متغلبین کا مرکز بنا ہوا تھا، مگر اس نے اپنی قابلیت اور بصیرت سے کام لے کر مملکت بلہر کے قلب میں جگہ بنائی اور وہاں خلافت اسلامیہ اور

خلیفہ اسلام کا نام اونچا کیا۔ اپنے دار الحکومت سندان میں اس کے شایان شان ایک جامع مسجد بنوائی جس میں مقامی مسلمان نماز پڑھتے تھے اور عبادت کرتے تھے۔ اس سے پہلے ابو جعفر منصور کے دور میں اس کے قریب گندھارا میں عمرو بن جل نے فتح کے بعد ایک مسجد تعمیر کی تھی، لیکن سندان کی جامع مسجد اپنی شان و شوکت اور پائیداری کے اعتبار سے بلا دہرا میں اسلام کا پہلا قلعہ تھی، اور مدتوں اسی شان سے قائم رہی۔

فضل بن مہان نے دور اندیشی سے کام لے کر خود مختاری میں بھی خلافت و استیقام قائم رکھی، اور خلیفہ مامون سے خط و کتابت کر کے اپنی ریاست کو سرکاری طور پر تسلیم کرایا، اور اس کے لیے خطبہ میں دعا کرنے کا اہتمام کرایا، اور اپنے دور میں مامون کی خدمت میں ہفتی کا تحفہ پیش کیا جو اس زمانہ میں اہل ہندو کے لیے بڑا دلچسپ تحفہ تھا، واقعہ یہ ہے کہ عمان کے ایک معمولی حکمران خاندان بنو ساسہ کے غلام کا سمندر پار دیار غیر میں ایک مستقل ریاست قائم کر کے اسے خلافت سے متعلق کرنا ہی بڑا اہم کارنامہ ہے۔ وہ بھی نہایت مختصر مدت میں۔ سندان کی یہ ریاست چونکہ بالکل شخصی تھی، اس لیے فضل بن مہان کے مرنے پر اس کا لڑکا محمد بن فضل ریاست کا مالک ہوا، یہ معلوم نہیں کہ اس کے باپ کتنے دن حکومت کی مگر اس نے اسی ریاست چھوڑی تھی جو مستقل اور پائیدار ہو چکی تھی، یہی وجہ ہے کہ محمد بن فضل نے حکومت سنبھالتے ہی اس کے حدود بڑھانے اور امن قائم کرنے کی ہم شروع کر دی، سندان بحر احمر کی اہم بندرگاہ تھا، اس لیے محمد بن فضل نے بحری طاقت جمع کی اور بہت بڑی جنگی بیڑا تیار کیا۔ اس کی بحری قوت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ایک مرتبہ مید یعنی بحری قزاقوں کی سرکوبی کے لیے ستر جہازوں کا بیڑا لیکر چلا اور ان کو تیس فہس کر کے بحری امن قائم کیا۔ ”مید“ وہ سمندر سی ڈاکو تھے جو مالابار، گجرات اور سندھ کی بحری راہ ساف

اور تاجروں پر تنگ کیے ہوئے تھے، ان کے پاس بڑی طاقت تھی، اور بڑے بڑے جہازوں کو لوٹ لینا ان کے لیے معمولی بات تھی، ہندوستان کے راجے ہمارے بھی اس قوم سے تنگ تھے، اسی گروہ نے راجہ داہر کے زمانہ میں ایک جہاز لوٹا اور اس میں سوار مسلمان عورتوں کو قید کیا اور بے شمار مال و اسباب پر قبضہ جایا، اور جب حجاج بن یوسف نے راجہ داہر سے ان کی سرکوبی کے لیے کہا تو راجہ نے ان کے مقابلہ سے منذوری ظاہر کی، جس کے نتیجے میں محمد بن قاسم نے سندھ پر حملہ کیا، اس ایک واقعہ سے یہاں کے بحری قزاقوں کی قوت و شوکت کا اندازہ ہو سکتا ہے، مگر محمد بن فضل نے ایک ہی حملہ میں ان کا قلعہ فتح کر کے ساحلی امن و امان کو برقرار کر دیا، اس کا اثر غیر ملکی بحری تاجروں اور مقامی باشندوں پر نہایت اچھا پڑا ہوگا، اور اطراف و جوانب کے راجے ہمارے بھی خوش ہوئے ہوں گے، نیز محمد بن فضل نے اسی ہم میں پالی کو فتح کر کے سندھ ان کی ریاست کا حلقہ وسیع کیا۔

اگر پالی کا صحیح پتہ چل سکتا تو ہمیں سندھ ان کی ریاست کی وسعت کا بھی اندازہ ہو جاتا، مگر اتنا یقینی ہے کہ یہ مقام گجرات میں تھا، ابن خرداداذب نے یہاں کے شہروں کا شمار کرتے ہوئے دہنچ اور بھڑوچ سے پہلے فالئی (پالی) کا نام لکھا ہے، آج کل بمبئی سے آگے سورت کے راستہ میں واپسی سے پہلے پال گڑھ ایک اسٹیشن ہے، ممکن ہے یہی جگہ کسی زمانہ میں پال یا پالی کے نام سے مشہور رہی ہو، اور محمد بن فضل نے اسی کو فتح کر کے اپنی ریاست میں شامل کیا ہو، راجستھان میں پالی ایک ضلع ہے اس کو اس واقعہ سے غالباً کوئی تعلق نہیں ہے،

ن
محمد بن فضل کے دور میں اتنے زبردست بحری بیڑا کا ہونا، بحری ڈاکوؤں کی سرکوبی کر کے امن و امان

قائم کرنا اور پالی کی فتح وہ عظیم انشان کا نام ہے جس کو اس خود مختار ریاست کا حاصل کہا جاسکتا ہے۔ محمد بن فضل کی صلاحیت اس ریاست کو بہت فائدہ ہو سکتا تھا اور اگر اسے پنج بھائی مہمان بن فضل کی ناصحت اندیشی سے دوچار نہ ہوتا تو بہت ممکن تھا کہ یہ حکومت سندن میں عرصہ تک قائم رہتی، بہر حال اس ریاست کے تیسرے اور آخری حکمران مہمان بن فضل بن مہمان کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اپنے بھائی کی غیر موجودگی سے فائدہ اٹھا کر سندن پر قبضہ کر لیا اور خلیفہ منقسم باللہ سے خط و کتابت کر کے اپنے کو اس ریاست کا جائز وارث ثابت کرنا چاہا۔ اسی سلسلہ میں مہمان بن فضل نے سندن سے ساگون کی لکڑی تحفہ میں روانہ کی، جو لبائی چوڑائی میں اپنی مثال آپ تھی، افسوس کہ اس نے قبضہ کرنے کے بعد اُسکے تو دیکھا، مگر پیچھے مڑ کر نہیں دیکھا کہ مقامی حالات اور سندن کی سیاست کا رخ کس طرف ہے؛ محمد بن فضل کے کارناموں اور اسکی نیک نامی کے مقابلہ میں اس کے بھائی مہمان بن فضل کی بغاوت سندن کی خود مختار مسلم ریاست کے حق میں مضر تھی ہی۔ اطراف و جوانب کی سیاست اور ہندوؤں کی ذہنیت نے بھی اس کے اقدام کو غلط گردانا، نتیجہ یہ ہوا کہ اسی کے ہاتھوں یہ ریاست یوں ختم ہو گئی کہ ہندوؤں نے محمد بن فضل کا ساتھ دیا، اور مہمان بن فضل کو قتل کر کے سولی پر لٹکا دیا، اس کے بعد معلوم نہیں کب اور کس طرح سندن سے دولتِ مہمانیہ کا چراغ ہمیشہ کے لیے گل ہو گیا اور یہاں پر ہندوؤں کا قبضہ ہو گیا۔

بعض قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ اس ریاست کے بانی فضل بن مہمان کی وفات خلیفہ مامون (۱۹۸-۲۱۸ء) میں ہو چکی تھی اور اس کے بعد ہی محمد بن فضل اور مہمان بن فضل دونوں بھائیوں میں خانہ جنگی شروع ہو گئی تھی، اور آپس میں اس قدر سخت غور و خیر ہوئی کہ دار الخلافہ بغداد تک اس کی دشتناک خبر پہنچی اور وہاں اس واقعہ پر کافی رنج

دغم کا اظہار کیا گیا، جیسا کہ ابوالقاسم نے ان دو شعروں میں اس کا اظہار کیا ہے،

علی ما ذاکنا افترقنا بسندان وما لھذا عھدنا اراخاء

کس بات پر سند ان میں ہم نے باہمی افتراق و اختلاف کیا، ہم نے یہی بھائی بند ہی نہیں دیکھی

تضرب الناس بالمھند البیض علی غدرھم وتنسی الوفاء

لوگ بیونا ہو کر چلتی تو اوروں سے ایک دوسرے کو قتل کرتے ہیں اور پیان و فاجھول رہے ہیں

ابوالقاسم نے انتقال ۳۱۳ھ یا ۳۱۴ھ میں ہوا ہو، ایسے سندان کی جس

برادرانہ خانہ جنگی کا مرثیہ اس نے ان اشعار میں کیا ہے وہ اس کی وفات کے پہلے اور عہد مامونی کے وسط

میں ہوئی، اور باپ کی جانشینی کا معاملہ اس رنگ میں ابھرا، اس خانہ جنگی میں ماہان بن فضل کے

مقابلہ میں محمد بن فضل کو کامیابی ہوئی اور اس نے اپنی حکومت قائم کر لی، ایسا معلوم ہوتا ہے محمد بن فضل کو

اس خانہ جنگی سے بڑی مدد نجات مل گئی تھی اور اس نے اندرونی خلفائے عظمیٰ ہو کر سندان کے باہر قیام میں

اور فتوحات کی سلسلہ جنبانی شروع کر دی تھی، اور اچھی خاصی بحری طاقت جمع کر کے

حکومت کو مضبوط کر لیا تھا، اور اس کا بھائی ماہان بن فضل مناسب موقع کے انتظار

میں کچھ دنوں کے لیے خاموش ہو گیا تھا، چنانچہ جوں ہی اس نے دیکھا کہ محمد بن فضل سندان

چھوڑ کر ایک بڑی مہم پر نکلا ہے تو اس نے تخت و تاج پر قبضہ کر لیا اور جب محمد بن فضل

واپس آیا تو نقشہ بدلا ہوا پایا، اس کے بعد ماہان بن فضل نے مقتسم باللہ (۲۱۸ھ تا

۲۲۶ھ) سے خط و کتابت کر کے اپنے کو سندان کی حکومت کا مستحق ثابت کر لیا اور

محمد بن فضل نے یہاں کے ہندوؤں کو ملا کر اسے قتل کرادیا، یہ واقعہ عہد مقتسم باللہ

کا ہے، معلوم نہیں برادرانہ خانہ جنگی فرو ہونے کے بعد محمد بن فضل کو پھر دوبارہ سندان

کی حکومت ملی یا نہیں، بلاذری کا انداز بیان بتا رہا ہے کہ ماہان بن فضل کے قتل کے

کچھ دنوں بعد سندھ ان پر ہندوؤں نے قبضہ کر لیا،

سندھ ان اہلحد بعد غلبہ علی
پھر اس واقعہ کے بعد اہل ہند سندھ
سندھ ان لے پر غالب آ گئے،

افسوس ہے کہ باہمی خانہ جنگی کی وجہ سے سندھ ان کی یہ خود مختار ریاست جو بھٹائی صدی
سے زیادہ کامیابی کے ساتھ زچل سکی، اور چند سالوں میں وقتی غلبہ کی طرح قائم رہ کر ختم
ہو گئی، اگر اس کی ابتدا، مامون کے ابتدائی دور خلافت ۱۹۸ھ سے مانی جائے اور
انتہا معتمد باللہ کے آخری دور خلافت ۲۲۶ھ تک تسلیم کی جائے تو اس کی پوری
مدت صرف اٹھائیس انتیس سال ہوتی ہے۔

نوٹ:۔ میں نے اس مقالہ کی تیاری میں زیادہ تر مدد ان یادداشتوں سے لی ہے جو
مختلف اوقات میں لکھی گئی ہیں، اسی لیے بعض حوالہ جات میں صفحہ کا نمبر نہیں آ سکا ہے،

لے فتوح البلدان ص ۳۳

تاریخ سندھ

(مولفہ مولانا بیادینظر صاحب ندوی دستوی سابق رفیق دارالمصنفین، اعظم گڑھ)

اس میں سندھ کا جغرافیہ، مسلمانوں کے حملہ سے پیشتر کے مختصر اور اسلامی فتوحات کے مفصل
حالات، خلافت راشدہ کے زمانہ سے لیکر آٹھویں صدی ہجری تک سندھ جن جن حکومتوں کے
ماتحت رہا، ان کی پوری تاریخ اور ان تمام دوروں کے نظام حکومت، علمی و تمدنی حالات
اور رہنما عام کے جو کام انجام پائے ان سب کی پوری تفصیل ہے۔

قیمت: ۱۰ روپے
مینجر

آتش سے ایک بہاری ادیب کی ملاقات

۱۲

جناب پر و فیہر سید حسن صاحب پٹنہ

راقم اسطور کو کچھ دن قبل ایک نئی فارسی قلمی کتاب دیکھنے کا اتفاق ہوا، جس کا نام سوانح کھنؤ ہے، اس کے مصنف نجات حسین خاں عظیم آبادی ہیں، سوانح کھنؤ کا یہ نسخہ اصل کتاب کی نقل ہے، اس کا کاتب کم ہوا اور بہت بے پروا معلوم ہوتا ہے، اشتباہات کرنے میں اس نے چابجا حروف و الفاظ حذف کر دیے ہیں، انہیں امانتاً لکھا ہے بعض مقامات ایسے ہیں جہاں الفاظ کی صحیح قرائت دشوار ہے، اس منقطع کی آئینہ کتابت مہربان المعظم ۱۳۶۲ھ (۱۸ سالہ ۱۲۵۵ھ فصلی) ہے۔

نجات حسین خاں صاحب عظیم آباد کے ایک ممتاز خانوادہ سے تعلق رکھتے تھے جس کے افراد کی برباد شدہ ولی گھاٹ (پٹنہ سیٹی) اور حسین آباد (شیخ پورہ ضلع مونیرگر) دونوں مقامات میں تھی، یہ خاندان امارت و ثروت ہی میں نہیں بلکہ علم و دانش میں بھی معروف تھا، اور شعرو سخن کی نعم تو یہاں پشہا پشت تک روشن رہی، نجات حسین صاحب کے پردادا حاجی احمد علی خاں قیامت، نواب امین الدولہ علی ابراہیم خاں بہادر نصیر جنگ مولف لے خطوط کے خاتمے میں پانزدہم سالہ ۱۲۵۵ھ فصلی مطابق مہربان اور رز شنبہ درج ہو، عہد سادہ خیر دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ مہربان ۱۳۶۲ھ (۴ جولائی ۱۸۴۸ء) کو رز شنبہ تھا اور اس روز فصلی تاریخ ۱۸ سالہ

گلزارِ ابراہیم و صحتِ ابراہیم وغیرہ کے بھائی اور فارسی کے شاعر تھے، نجات حسین خاں صاحب کے دادا، خادم حسین خاں خادم اور باب محمد حسن خاں شکی، فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں شعر کہتے تھے، ان دونوں بزرگوں کے اردو کلام کے نمونے تذکرہ عشقی میں موجود ہیں، نجات حسین خاں صاحب نے شاعری کا شوق خاندانی ترک میں پایا تھا، انکی تخلص کرتے تھے۔

نجات حسین خاں شکی کی ولادت ۱۲۳۳ھ میں ہوئی تھی، والد بزرگوار کا سایہ بچپن ہی میں سر سے اٹھ گیا، لہذا اپنے چھوٹے بھائی محمد یحییٰ خاں صاحب کے دامنِ عاطفت میں پرورش پائی، شاعری کے علاوہ فنِ شہسواری سے بھی دلچسپی رکھتے تھے، اور فنِ سلوٹری میں ماہر تھے، ۱۲۹۵ھ (= ۲۸ اکتوبر ۱۸۷۸ء) کو انتقال کیا اور ملی مندی گلزارِ باغِ دہلی (سٹی) میں دفن ہوئے، ان کی تصانیف میں ایک (نامہ گھوڑوں کے علم کے متعلق) ایک تذکرہ بنام تذکرۃ الابرار (جو منور نیا اب ہے) اور ایک روزنامہ ہیں، روزنامہ چچا کا نام سوانحِ لکھنؤ ہے۔

نجات حسین خاں صاحب نے ۱۲۵۹ھ (= ۱۸۴۳ء) میں علمِ دیکھنے کی غرض سے لکھنؤ، سفرِ افتخار کیا، راستے میں جو واقعات پیش آئے اور لکھنؤ میں جو کچھ دیکھا اور سنا سب کا جامع تاریخ وادار اپنے روزنامے میں تفصیل کے ساتھ قلمبند کیا ہے، اس کے مطالعہ سے آج سے تقریباً دو ہجرتوں سے قبل کے لکھنؤ کے تمام معاشرتی، تمدنی اور ادبی حالات کا ایک اندازہ نقد آنکھوں کے سامنے پہنچ جاتا ہے، سیاحت کے علاوہ وہ ایک اہل جذبہ کیسا تھا لکھنؤ کے تھے، وہاں جا کر انھوں نے تعزیر اور علم کے جلسوں اور مرتبہ دہر سیر کی مجلسوں میں شرکت کی، بازاروں کو گھوم پھر کر دیکھا، میر تقی میر، میرزا ویر کو مجلسوں میں پایا۔

لے تذکرہ عشقی ورق ۳۱ ب (زوروی = غم زاد) ۳۵ ایضاً ورق ۳۱ الف و ب اور ورق ۴۲ الف

کلام پڑھتے سنا اور لکھنؤ کے دیگر نامور شعراء، خواجہ حیدر علی آتش، مرزا احمد سی قیول، مرزا محمد رضا برقی، اور ستور سے ملاقاتیں کیں۔ مصنف نے اپنے تمام تجربوں اور ملاقاتوں کا حال اس ڈیڑھ بجے

میں نہایت صاف گوئی، بے تکلفی اور ذرا بے باکی سے بیان کیا ہے، یہ روزنامہ دراصل ایک برائوٹ ڈائری ہے، جس میں بعض ایسی باتیں درج کی گئی ہیں جو عام پڑھنے والوں کے لیے نہیں ہیں، مصنف نے انہیں محض یادداشت کے طور پر قلمبند کر لیا تھا،

لکھنؤ کے شاعروں سے نجات حسین خاں صاحب کی ملاقاتوں کا حال کسی اور موقع پر بیان کیا جائے گا، زیر نظر مضمون میں صرف اس ملاقات کا حال لکھا جاتا ہے جو انھوں نے آتش سے کی تھی،

نجات حسین خاں صاحب ۲۳ محرم ۱۲۵۹ھ (۲۴ فروری ۱۸۴۳ء) کو اپنے سفر پر روانہ ہوئے تھے، آدھ، کبسر، بنارس، الہ آباد اور کانپور جوتے ہوئے تاریخ ۸ صفر کو لکھنؤ پہنچے، وہاں سر اے آغا میر میں مقیم ہوئے، تاریخ ۲۳ صفر (۲۵ مارچ) کو اپنے رفیقوں کے ساتھ "افضل شعراء ریختہ گوہیاں، اکمل فصحاء طلاق اللسان، درۃ التاج شعرو سخن، سرآمد شعراء زمن، خواجہ حیدر علی آتش" کی خدمت میں حاضر ہوئے، اس وقت چار گھڑی دن چڑھا تھا، یعنی تقریباً ان کے دن کا وقت ہوگا، خواجہ صاحب نے کمال مہربانی اور غایت اخلاق کے ساتھ ان کا استقبال کیا، آتش کے حلیہ، سن اور لباس وغیرہ کے بارہ میں لکھتے ہیں،

"چہرہ نورانی، بارش سفید، قامت کشیدہ دارہ، سن شریف قریب ہفتاد،

طبع مصغافش از قید ہوا و حرص آزاد، با وضع سادہ و طبع درویشانہ، پارہ کرہ

دکرتہ در بر، فرش حصیر بردگسترده، نشہ بودند"

خواجہ آتش نے نجات حسین خاں صاحب سے لکھنؤ آنے کی غرض پوچھی اور جب

موجودہ کرنے بتایا کہ ان کا مقصد ارباب کمال کی زیارت ہے، تو دینے تک عظیم آباد کے حالات دریافت کرتے رہے،

نجات حسین خاں صاحب لکھتے ہیں کہ "آتش جوانی میں شجاعت پیشہ تھے، سپاہیہ وضع رکھتے تھے اور رسالہ داروں کے افسر تھے، ان دنوں شعر و سخن سے ان کو اس قدر دلچسپی رہتی، لیکن جب انھوں نے سپاہی کا پیشہ ترک کیا اور درویشی اختیار کی تو تھوڑی ہی سی تو جہ میں فن شعر میں امور کا جھنڈا بلند کر دیا اور ان کی شہرت اکرام عالم میں پھیل گئی، اگرچہ ظاہر انھوں نے اس فن میں کسی کی شاگردی اختیار نہیں کی، مشاعروں میں خراج تحسین و آفریں حاصل کرنے لگے۔ اوائل ایام میں خواجہ صاحب کی طبیعت میں متانت بہت زیادہ تھی، استدعا کی وجہ سے خاص و عام کسی کی طلب پر گھر سے باہر نہیں جاتے تھے، ان کی شہرت سنکر نواب منہار اللہ ولد عرف آغا میر نے ان کو کئی بار طلب کیا مگر انھوں نے جانے سے انکار کر دیا، نواب صاحب کو اس انکار سے بہت رنج پہنچا، انھوں نے اپنے ایک نئے مکان میں ایک مشاعرہ منعقد کیا اور حجب صحبت کا آغاز ہوا تو عین اسی وقت آتش کو مسرعہ طرح بھیجا کہ طلب کیا اور کہا بھیجا کہ فوراً غزل کہ کر شریک صحبت ہو۔ دوسری طرف حاضرین اور شعراء کو فہمائش کی کہ کوئی بھی آتش کے کلام کی تعریف میں لب و لہجہ نہ کرے، آتش کو جب صورت حال کی خبر ہوئی اور اپنی توہین کا سامان پایا تو تقاضا وقت سمجھ کر ایک غزل نگہ ڈالی جس کا مطلع نئے مکان کی صفت میں تھا، اور شریک مجلس ہوئے، جب خواجہ صاحب کے پڑھنے کی باری آئی تو نواب صاحب سے مخاطب ہو کر مطلع پڑھا

یہ کس رنگ سیاحا کا بھل ہو زمیں یاں کی چہارم آسمان ہو

نواب صاحب بہت محظوظ ہوئے، اور بے اختیار داد دینے لگے، حاضرین میں

بھی نعرہ تحسین و شہر آفریں بلند ہوا۔ اس دن کے بعد سے خواجہ صاحب نے انجمن ادبی کی قلم
تحریر کر دی اور عزت و اختیار کر لی، چنانچہ فرزندِ منزل محمد علی شاہ نے اپنے عہدِ سلطنت
میں انھیں ہر چند طلب کیا، لیکن عذر و بہانہ کر کے حاضر نہ ہوئے۔ اس کے باوجود حضرت
بادشاہ نے از روئے قدر والی دور و پیہر روزِ خواجہ صاحب کے مصارف کے لیے مقرر
کر دیا، جو اب تک جاری ہے۔

جب شعر و سخن کا ذکر چھڑا تو نجات حسین خاں صاحب نے آتش سے استعارہ
کی کہ اپنا کلام سنائیں، ان کی درخواست پر آتش نے اس قصیدے کے چند اشعار
سنائے جو انھوں نے حضرت امیر المؤمنین علی کرم اللہ وجہہ کی شانِ اقدس میں لکھا تھا،
اس کے بعد وہ قصیدہ سنایا جو حضرت امجد علی شاہ بادشاہ کی مدح میں نظم کیا تھا،
اس کے علاوہ آتش نے اپنے شاگرد میر دوست علی خلیل کے قصیدے کے بھی چند
اشعار سنائے، بعد ازاں اپنی چند ”آبدار“ غزلوں کو زبانِ مبارک سے ارشاد فرمایا
ان غزلوں میں سے ایک غزل یہ تھی :-

باغباں انصاف پر بلبل سے آیا چاہئے	بیچنی اس کو نہ گل کی پہنایا چاہئے
فرش گلِ بلبل کی نسبت بچھایا چاہئے	شمع پروانوں کی غارِ سجھلایا چاہئے
بان بھی کھا دجھائی ہے جوتھی کی دھڑ	شام تو دیکھی شہر کو بھی دکھایا چاہئے
آئینہ میں خطِ نورس کا نظار کیجئے	آہوانِ چشم کو ریاں بڑھایا چاہئے
بوسہ اس لب کا ہر قوت بخش روحِ ناتواں	ایسی بات تو میسر ہو تو کھایا چاہئے
عشق میں صدا دے آگے دکھتا ہر دم	شاخِ گلبن پر سے بلبل کو ڈھایا چاہئے
دیکھئے کڑا ہے کیوں کر یہ اسے گستاخ	شوق کے بھی حوصلے کو آڑا یا چاہئے

ہو گیا ہے ایک مدت دل نالاں ^{بہن} جو
 باغ میں چل کر اسے بل سنایا چاہیے
 حال دل کچھ کہا میں نے تو بولا سن یار
 بس عبارت ہو چکی مطلب آیا چاہیے
 رنگ زرد و چشم تر کیجئے دعویٰ عشق
 دو گواہ حال اس قصہ کے لایا چاہیے
 رام ہوتے ہی نہیں وحشی فرجی ہو سو
 ان سیہ چشموں کو چہرہ لگا یا چاہیے
 خاطر آتش سے کیسے چند جز شعرا و بھی
 بے نشان کا نام باقی چھوڑ جایا چاہیے

غزل مذکور کے کل بارہ اشعارِ نسخہ میں نقل ہوئے ہیں، مروجہ دیوان میں ۱۶ اشعار ہیں،
 اور یہ غزل دیوان دوم میں شامل ہے، کیا عجب کہ اس زمانے میں تازہ کسی گئی ہو، آتشِ بقرنیہ
 غالب اپنا تازہ ہی کلام سنایا ہوگا، باقی چار اشعار بعد میں اضافہ کیے گئے ہوں،
 اس ملاقات میں خواجہ آتش نے چار اور غزلیں، جن کے مطلعے ذیل میں درج ہیں، نجات
 خاں صاحب کو سنائیں، روزنامے میں ان غزلوں کے منتخب اشعار نقل کیے گئے ہیں، جن کا
 مقصد تفریح خاطر احباب ہے:

- (۱) بیت پرین دو ابرو سے زیبا ہے یار مصرعہ ہر جہت ہے بالائے یار (۱۴، اشعار
- (۲) پگلی آنکھ جو ان کے چاند سرخساروں پر لوٹے بگ نظر آگئے انگاڑوں پر (۵، اشعار
- (۳) خورشیدِ حشر سے ہو سیسے کا داغِ شبنم اندھیر ہے جو کے اسکو چرخِ روشن (۳، اشعار
- (۴) موسمِ گل ہو جنوں ہو شورشِ براندہوں جن چڑھا رہتا ہو دیوانوں کے سر پراندہوں (۴، اشعار

یہ چاروں غزلیں بھی دیوان دوم میں شامل ہیں،

نجات حسین خاں صاحب دیر تک خواجہ صاحب کی خدمت میں رہے، انھوں نے
 خواجہ صاحب سے 'دیوان جدید' نقل کرنے کے لیے مانگا، خواجہ صاحب نے بنایتِ خوشی
 و کمالِ کرم، دینے کا وعدہ کیا اور یاد دہانی کا کام نواب مرزا کے سپرد ہوا، جن کی وساطت

نجات حسین خاں صاحب آتش کی خدمت میں پہنچے تھے۔ دوپہر کے قریب نجات حسین خاں صاحب اپنی قیام گاہ کو لوٹ آئے، نالہ چھوہالی سے جہاں خواجہ صاحب کی سکونت تھی، اپنی سراسے تک پیادہ پا ہی آئے۔

آٹھ دن کے بعد یعنی ۲ ربیع الاول (۳ اپریل) کو سینچر کے روز نجات حسین خاں صاحب دوسری دفعہ خواجہ آتش کی ملاقات کو گئے، سہ پہر کا وقت تھا، خواجہ صاحب کے سینے شاہجہان آباد کے چھپے ہوئے کسی اخبار کے دولغافے رکھے ہوئے تھے، پہلے کچھ دیر تک خبروں کے بارے میں گفتگو ہوتی رہی، بعد ازاں شروع سخن کا چرچا ہوا، اس دفعہ بھی خواجہ صاحب نے ایک غزل سنائی جس کا مطلع یہ ہے :

دل کو فروں چمن کی مٹی سے سر دیا گیا گیند سے میں نے پتھر پرے کوڑ دیا

اس غزل کے آٹھ شعر نقل کیے گئے ہیں۔ یہ غزل بھی دیوان دوم میں شامل ہے۔

دوسری ملاقات میں آتش نے اپنے دیوان کے سات اجزاء مع قصیدہ وغزلوں کے دینے کا از سر نو وعدہ کیا اور اس وعدہ کو مستحکم کیا، قریب شام نجات حسین خاں صاحب وہاں سے بخصت ہوئے۔

پانچ روز کے بعد یعنی ۲ ربیع الاول کو خواجہ آتش نے حسب وعدہ اپنے دیوان مرزا صاحب کے معرفت نجات حسین خاں صاحب کو بھیج دیا، نجات حسین خاں صاحب نے اس کا ایک جز نقل کرنے کے لیے کاتب کے حوالہ کیا،

نجات حسین خاں صاحب کی محولہ بالا یادداشتوں سے خواجہ آتش کے حالات اور کلام کے متعلق بعض اہم اور دلچسپ باتیں معلوم ہوتی ہیں، ان کے بیانات کی روشنی میں آتش کے احوال و آثار پر از سر نو نظر ڈالنے کی ضرورت ہے،

پہلی بات خواجہ صاحب کی عمر کے بارے میں ہے "آب حیات" اور "آب بقا" میں آتش کے حالات تفصیل کے ساتھ درج ہیں، لیکن مقدم الذکر میں سن کے بارے میں کچھ نہیں لکھا گیا مگر الذکر میں البتہ خواجہ محمد بشیر کے قول کے حوالہ سے بتایا گیا ہے، وفات کے وقت (یعنی ۱۲۶۳ھ میں) خواجہ آتش کا سن اسی بیاسی کے قریب تھا، نجات حسین خاں صاحب ^{۱۲۵۹ھ} میں کہتے ہیں کہ آتش کی عمر تقریباً ستر سال تھی، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کس کا بیان زیادہ صحیح ہے، ریاض الفصحا میں مصحفی تحریر کرتے ہیں کہ "حالا کہ سن عمرش بہت دُنا لگی، سیدہ" ریاض الفصحا، ۱۲۲۱ھ سے لیکر ۱۲۳۶ھ تک کے عرصہ میں لکھی گئی ہے، اگرچہ یہ معلوم نہیں کہ اس ۱۵ برس کی مدت میں آتش کا ترجمہ کب سپرد قلم ہوا، بقرنیہ غالب آغاز تالیف یعنی ۱۲۲۱ھ میں یا اس کے کچھ ہی بعد مصحفی نے آتش کا حال لکھا ہوگا، اس حساب سے آتش کا سال ولادت ۱۱۹۲ھ ہوتا ہے، اور ۱۲۵۹ھ میں ان کی عمر سرسٹھ سال ہوتی ہے، لہذا نجات حسین خاں صاحب کا بیان "سن شریف ہفتاد" صحیح ہے، اس کے چار سال بعد خواجہ آتش کا انتقال ہو گیا اور سنہ وفات میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں، "آب بقا" کا بیان غلط ہے، کیونکہ موت کے وقت خواجہ آتش کی عمر بیش از بیش ۱۷ (اکتر) سال ہوتی ہے، دس بارہ سال کا فرق تین چار سال کے فرق سے یقیناً اس قدر زیادہ ہے کہ سن کا اندازہ لگانے میں غلطی نہیں ہونی چاہیے، اگر خواجہ آتش کا سال ولادت ۱۱۹۲ھ سے قبل فرض کیا جائے تو ۱۲۰۱ھ میں ان کی عمر ۲۴ سال سے زیادہ ہو جاتی ہے، مصحفی نے سن کے بارہ میں قطعی بات کہی ہے، "قریب" کا لفظ لگا کر تخمینہ کی کوئی گنجائش نہیں رکھی، اور اگر ہم یہ فرض کریں کہ مصحفی نے آتش کا ترجمہ ۱۲۲۱ھ کے بعد لکھا ہے تو خواجہ صاحب کی عمر وفات کے وقت اور کم ہو جاتی ہے۔

لے ذکرہ آب بقا ص ۱۷۲ ریاض الفصحا، (انجمن ترقی اردو) ترجمہ آتش،

دوسری بہت اہم بات جو نجات حسین خان صاحب نے لکھی ہے یہ ہے کہ "آتش" نے بظاہر کسی کی شاگردی اختیار نہیں کی۔ حالانکہ ایک یہ بات مسلم سمجھی جاتی ہے کہ آتش کو مصحفی سے تلمذ تھا، خود مصحفی نے ریاض الفصحا میں آتش کی شاگردی کی شہادت دی ہے، نجات حسین خان صاحب کے قول کی آخر بنیاد کیا ہے، اس معاملے میں مصحفی کے بیان کو پرکھنے کی ضرورت ہے، وہ تحریر کرتے ہیں:

مونی الیہ (آتش) از ابتدائے موزونی طبع کم کم خیال شعر فارسی و ہندی ہر
میکرد، اما میلان طبعش بہ طرت فارسی بیشتر بود، و آن روز ہا کلام منظوم خود را بہ نظر
فقیر می گذرانید و برداشت طبعش از ان جلوہ ظہور می داد۔^۱

یعنی آتش آغاز شعر گوئی سے فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں فکر سخن کرتے تھے، لیکن ان کی طبیعت کا میلان زیادہ تر فارسی کی طرف تھا، ان دونوں اپنے کلام منظوم پر مصحفی سے اصلاح لیتے تھے، عبارت سے ظاہر ہے کہ مصحفی کچھ عرصہ پہلے کی بات کہہ رہے ہیں زمانہ افعال اور فقرہ "آں روز ہا" دونوں اسی بات کی گواہی دیتے ہیں، مصحفی کی تحریر کا مطلب یہ ہے کہ ۱۲۲۱ھ یعنی ۱۸۰۶ء کی عمر سے قبل غالباً پانچ چھ سال پیشتر، آتش اپنے کلام پر جس کا زیادہ تر حصہ شعر فارسی پر مشتمل تھا، مصحفی سے اصلاح لیتے تھے، لہذا یہ بات صاف ہے کہ جہاں تک فارسی شعر گوئی کا تعلق ہے، آتش نے مصحفی کی اصلاح سے کتاب فیض تو کیا ہے، لیکن اردو شاعری میں ان سے تلمذ برائے نام ہی ہے، نجات حسین کا قول بالکل درست ہے، بعض تذکرے جو آتش کے زمانہ حیات میں لکھے گئے ہیں، اس معاملے میں خاموش ہیں، ذکا نے عیار الشعراء میں آتش کی فارسی گوئی کا ذکر کیا ہے، لیکن

لے ریاض الفصحا ص ۴۷ عیار الشعراء (قلمی نثر انجمن ترقی اردو علی گڑھ) ورق ۲۶ انت

شاگردی کی بابت کچھ نہیں لکھا، بہار بے خزاں میں بھی کوئی ذکر نہیں، حالانکہ مولف احمد حسین نے دونوں شاعروں کی خوب تعریفیں کی ہیں، اسی طرح 'گلشنِ بخار' میں (سنہ تالیف ۱۳۲۸ء سے ۱۳۵۰ء تک) آتش کا حال اگرچہ اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، لیکن مصحفی کا ترجمہ قدرے طویل تر ہے، اور اس میں یہ تحریر ہے کہ "اکثر سخنوران اُن بلدان اکتسابِ فن از کردہ اند۔" لیکن آتش کا نام اس سلسلے میں آیا ہے اور نہ کسی اور شاگرد کا، اگر آتش کی شاگردی کی اہمیت ہوتی تو یہ نظر انداز کرنے کے قابل بات نہ تھی، "عمدہ منتخبہ" مولفہ میر محمد سرور میں جس کا سال تکمیل ۱۳۲۲ء ہے، یہ غزوم قوم ہے "آتش تخلص، اسمش خواجہ حیدر علی ساکن بلوچ لکھنؤ، شاگرد رشید مصحفی ہمدانی، مد شعر گوئی اکثر مضامین نازک از طبعش می تراود، لیکن جیسا کہ سرور کی عبارت سے ظاہر ہے، اس زمانے میں آتش کے اردو کلام کی زیادہ اہمیت نہ تھی، چنانچہ تذکرہ میں بھی بطور نمونہ آتش کے صرف آٹھ دس ہی شعر نقل ہوئے ہیں،

نجات حسین خاں صاحب کے بیانات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آتش کو محمد علی شاہ باوند کی جانب سے دو روپیہ یومیہ یعنی ساٹھ روپیہ ماہانہ تنخواہ ملتی تھی، رقم تنخواہ کے بارے میں تذکرہ نگار میں اختلاف ہے کسی نے پچاس روپیہ اور کسی نے انسی روپیہ ماہوار لکھا ہے، نجات حسین خاں کے بیان کی روشنی میں یہ اختلاف ختم ہو جاتا ہے۔

ایک اہم بات جو روزنامہ میں مرقوم ہے اور جو ادبی انکشاف کا درجہ رکھتی ہو یہ ہے آتش نے قصیدے بھی لکھے تھے، کم از کم دو قصیدے تو ان کے قلم سے ضرور ہی نکلے تھے، ایک حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی منقبت میں اور دوسرا امجد علی شاہ بادشاہ کی مدح میں، پہلے قصیدے کے چند اشعار اور دوسرا قصیدہ غالباً پورا، آتش نے خود اپنی زبان سے نجات حسین خاں کو سنائے تھے کسی تذکرہ نگار نے آتش کے قصیدوں کا ذکر نہیں کیا، بلکہ اب تک اس ضمن میں جو

لکھا گیا جو دیکر آتش نے کسی امیر یا رئیس کی شان میں کبھی کوئی قصیدہ نہیں لکھا، نجات حسین خان رضا کے بیان سے اس فرضیہ کی تکذیب ہو جاتی ہے، لیکن یہ امر تعجب خیز ہے کہ آتش کے دیوان میں قصیدہ کیوں شامل نہیں، حالانکہ جس دیوان جدید کے ساتھ اجزاء و زناچہ نگار کو آتش نے برائے نقل بھیجے تھے، اس میں غزلوں کیساتھ قصیدہ بھی شامل تھے، آتش کا دیوان مع دیوان دوم (جسکو نجات حسین خاں صاحب دیوان جدید بتاتے ہیں)، آتش کی زندگی میں مطبع محمدی میں ۱۲۶۶ء میں یعنی نجات حسین خان رضا کی ملاقات کے ایک برس بعد طبع ہوا تھا، معلوم نہیں کس مصلحت سے آتش نے قصیدہ دل کو اس سے خارج کر دیا، دیوان کا دوسرا ایڈیشن ۱۲۶۸ء میں آتش کی موت کے پانچ برس بعد مطبع علی بخش میں چھپا، اس میں شاعری جو میں فاضل غزلیں تلاش کر کے اضافہ کی گئیں، لیکن اس ایڈیشن میں بھی کوئی قصیدہ موجود نہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آتش نے ان قصیدہ دل کو ردی کی نوکری میں ڈال دیا، افسوس، نہ زناچہ میں قصیدہ دل کے اضافہ کیے گئے ہیں، اور نہ وہ نسخہ ہی اب دستیاب ہوتا ہے جو نجات حسین خان رضا نے اپنے لیے نقل کر لیا تھا، ورنہ آتش کی قصیدہ نگاری کا بھی اندازہ ہوتا جس طرح اسکا فارسی کلام اب نایاب ہے، اسی طرح انکے قصیدے بھی معدوم ہیں، نجات حسین خان رضا کے زناچے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جس زمانے میں انھوں نے آتش سے ملاقات کی، شاعر کی سکونت نالہ چھو مانی میں تھی، تذکرہ نادر مولفہ زکلیہ حسین خاں بہادر کے سوا اور کسی تذکرے میں یہ مقام مذکور نہیں ہے، تذکرہ نادر میں بھی مانی کی جگہ پر انگریز لکھا ہے۔

آتش نے جتنی غزلیں نجات حسین خان رضا کو سنائیں، وہ سب کی سب دیوان دوم میں شامل ہیں، اس سے قیاس ہوتا ہے کہ دیوان دوم کی ترتیب کا کام مکمل ہو چکا تھا اور کیا عجب کہ مطبع میں چھپنے کو جا چکا ہو، کیونکہ دیوان آتش کی پہلی اشاعت ۱۲۶۶ء میں مکمل ہوئی ہے۔

غالب کا سکہ شعر۔ محاکمہ

از جناب ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی ریڈر شعبہ اردو، دہلی یونیورسٹی، دہلی،
 مالک رام صاحب کے مضمون پر معارف نے جو نوٹ لکھا تھا، اس میں تھوڑی سی مسامت ہو گئی تھی، جس کو خواجہ احمد
 فاروقی نے اس مضمون میں دور کر دیا ہے، اس سے زیر بحث مسئلہ پر نئی روشنی پڑتی ہے جس نے اسکو شائع کیا جا چکا
 فروری ۱۹۵۹ء کے پرچم میں غالب کے سکہ شعر پر مدیر معارف کا نوٹ جو صفحہ ۴۴ پر شائع ہوا ہے، نظر سے گزرا (م)
 اس میں فاضل مدیر نے لکھا ہے کہ

”انقلاب ۱۹۱۷ء میں غالب پر بہادر شاہ کی تخت نشینی کے موقع پر جو لازم لگایا تھا اسکی تحقیق
 میں نومبر کے شمارے میں ڈاکٹر خواجہ احمد صفا فاروقی کا مضمون (عنوان ”غالب کا سکہ شعر“) نکل چکا ہے، جس میں
 انھوں نے اسکی تحقیق کی پوری کوشش کی تھی کہ درحقیقت یہ سکہ شعر کس کا تھا اور انھوں نے اس کے متعلق
 بہت بیانات نقل کر دیے تھے۔“

مگر

(۱) ”ان کو کوئی صریح شہادت نہ مل سکی“ (۲) ”اس لیے وہ کسی یقینی نتیجہ پر پہنچ سکے“

(۳) ”لیکن (اب صادق الاخبار دہلی مورخہ ۱۳ ذی قعدہ کی ایک صریح شہادت

سے یہ ثابت ہو گیا کہ سکہ شعر غالب کا نہیں بلکہ حافظ ویران کا تھا۔“ (۴) ”غالب

مفت میں بذام ہوئے اور اب ایک صدی کے بعد یہ معمہ حل ہوا۔“

اس کے جواب میں سوائے اس کے اور کیا عرض کروں کہ

زباں زلفق فروماند و راز من باقی ست بضاغت سخن آخر شد و سخن باقی ست

یہ تو یقین نہیں کر سکتا کہ میرے مطالب ان جیسے صاحب نظر سے پوشیدہ رہے یا اس نوٹ کو
 لکھتے وقت نومبر ۱۹۵۸ء کا معارف اور میرا مضمون پیش نظر نہیں تھا، بلکہ دراصل یہ میرا طرہ بیان کا قصور ہے

میں اپنی بات واضح نہیں کر سکا، اس لیے بعض امور کی بصد ادب دوبارہ وضاحت کرنا چاہتا ہوں،
میں نے اپنے مضمون میں لکھا ہے:

”سوال یہ ہے کہ غالب کے دو مصرعے کون سے تھے؟ تھے بھی یا نہیں؟ ہمارا خیال ہے کہ جو
غالب کے نام سے مشہور ہوئے وہ درحقیقت ان کے نہیں تھے، اور اس معاملہ میں ان کا اضطراب
بجائے تھا، لیکن انھوں نے سکھ بھی کہا تھا اور قصیدہ بھی گزرا نا تھا۔“

اس کے بعد صفحہ ۳۹۳ پر روزنامہ ”جیون لال“ کے اس قلمی اور نثری نسخہ سے جو اس نے نمکناک
دیا تھا، یہ صریح شہادت ”بھی پیش کی ہے کہ غالب نے مندرجہ ذیل سکھ شعر بھی کہا تھا۔
برزرا آفتاب و فقرہ ماہ سکھ زرد در جہاں بہادر شاہ
اس کے بعد یہ ”قطعی نتیجہ“ بھی نکالا ہے کہ یہ شعر خود بھار بھار کر کہہ رہا ہے کہ بھار بھار غالب کے سوا دوسرے نہیں ہو
سکتا۔
گوری شکر نے جو شعر غالب سے منسوب کیا ہے وہ زرد سکھ کشور تائی (انج) وہ میر مقالہ کا موضوع
نہیں ہے، یہ اتنا گھٹیا ہے کہ بلاشبہ حافظ ویران ہی کی تخلیق کا نتیجہ ہو سکتا ہے اور اسے غالب جیسے مخمور
منسوب کرنا کھلی زیادتی ہے (زکریا گزرا اور اس شمس کی قربت لائق توجہ ہے!) صادق الاخبار کی ”صریح
شہادت“ کے بغیر بھی میں نے اپنے مضمون میں عرض کیا تھا کہ :-

”جو کہ غالب کے نام سے مشہور ہوئے وہ درحقیقت ان کے نہیں تھے اور اس معاملہ میں ان کا
اضطراب بجائے تھا۔“

غالب پر سکھ کا الزام ”سب سے پہلے جیون لال نے لگایا ہے، اور قصیدہ ”کھنکھنے کے الزام“ پر
تو ایک نہیں، چار چار شہادتیں موجود ہیں، واقعات کی ترتیب اس طرح ہے:

۱۔ معارف نمبر ۷۷ ص ۲۹۱۔ روزنامہ ”جیون لال“ قلمی ورق ۳۸ الف و ب ۳۷ معارف نمبر ۷۷ ص ۳۹۱
۲۔ مولانا آزاد مرحوم نے نقش آراء میں لکھا ہے ”میں نے ایک مرتبہ طالب مرحوم سے اس بارے میں گفتگو کی تھی،
وہ کہتے تھے یہ بات میرے سننے میں بھی آئی ہے کہ غدر کے بعد جب عید آئی تو مرزا غالب نے حسب معمول تہنیت کا
قصیدہ لکھا اور مش کیا۔ آگے چل کر لکھتے ہیں ”جیون لال کے روزنامے کا یہ واقعہ مجھے غلط نہیں معلوم ہو
سکتا۔“

۱۱ مئی ۱۸۵۷ء - بہادر شاہ ظفر کی شہنشاہی کا اعلان -

۱۲ مئی ۱۸۵۷ء - ”صبح کے وقت جب بادشاہ کو اصلاح لگی کا خیال پیدا ہوا، فخر الدولہ

مرزا امین الدین احمد خاں بہادر... اور نجم الدولہ مرزا اسد اللہ خاں غالب... اور خان جانا

اور اردت خاں اور مفتی صدر الدین خاں اور کرم علی خاں ایوان شاہی میں ادب بجالانے کے لیے

حاضر ہوئے اور زمین بوسی سے سرخروئی حاصل کی اور ہر ایک نے ایک ایک خمرہ پیش کیا، بادشاہ

کے کلم سے ہر دوز کے لیے مرتبہ خاندادی سے یہ لوگ بہرہ اندوز ہوئے“ (عبد اللطیف) ۱۷

۱۹ مئی ۱۸۵۷ء - کئی شاعروں نے سکے شعر کہے، مرزا غالب نے بھی اپنا سکہ شعر پیش کیا (بروز

آفتاب و نقرة ماہ الخ) بحوالہ روزنامہ جیون لال ۱۷

۲۵ مئی ۱۸۵۷ء - ”نکال کا کام منشی ابو دھیا پر شاہ کے سپرد کیا گیا اور کڑو شروع دسم

بنا... تیزی سے سکہ بنا شروع ہوا، سکہ کا چہرہ اس طرح روشن ہوا ۱۷

سکہ زور در جہاں بفضل الہ شاہ ہندوستان بہادر شاہ

آج اس کے چند روپے لوگ نذر کے طور پر لائے“ عبد اللطیف ۱۷

۶ جولائی ۱۸۵۷ء - صادق الاخبار میں ویران کا سکہ شائع ہوا: بہر روز دس کھنڈا ۱۷

۱۳ جولائی ۱۸۵۷ء - غالب نے فتح آگرہ کی خوشی کے موقع پر قصیدہ تہنیت پیش کیا، بحوالہ

اخبار عالم تاب آگرہ و روزنامہ منشی جیون لال ۱۷

۱۹ جولائی ۱۸۵۷ء - گوری شکر نے لکھا ہر کھل غالب نے سکہ زور ایک کاغذ پر لکھا - وہ یہ ہے:

(بقیہ حاشیہ ص ۳۹۳) بالکل قرین قیاس ہے، غالب کو ضرور قصیدہ پیش کرنا پڑا ہوگا (نقش آواز ابوالکلام آزاد
۵ ہجری ص ۳۰) کہنا صرف یہ ہے کہ غالب نے اسے قلعہ سے بے تعلقی ممکن نہیں تھی۔
۱۷ ترجمہ روزنامہ عبد اللطیف، مطبوعہ المجمعۃ پریس دہلی ص ۱۲۳ فارسی متن ص ۵۹ ۱۷ روزنامہ جیون لال ملوک
شرکان قلمی، ورق ۸۳ ب، نیز معارف نمبر ۵ جلد ۸۲ نومبر ۱۸۵۷ء ص ۳۹۲ و ۳۹۳ ۱۷ ترجمہ
روزنامہ عبد اللطیف ص ۲۹ فارسی متن ص ۶۷ معارف روزنامہ ۱۸۵۷ء ۱۷ معارف نومبر ۱۸۵۷ء ص ۳۹۲

بہ زور زد سکے کشورستانی سراج الدین بہادر شاہ ثانی

۱۸۵۷ء - "نجم الدولہ نواب احمد اللہ خان غالب نے ایک قصیدہ

لکھ کر بادشاہ کو سنایا اور خلعت زیب تن کیا۔"

اس سے واضح ہو گا کہ کم سے کم ۱۸۵۷ء سے ۱۸۵۸ء تک غالب قلعہ سے بے تعلق نہیں

ہوئے، اور ویران کے سکے بہت پہلے وہ سکے کہ چکے تھے، اور ۱۹ کروڑ "الزام" ان پر لگا تھا،

اسکی تردید اب تک کسی ذریعہ سے نہیں ہوئی، اور اصلی بحث یہی ہے، یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ جو سکے میں نے دریافت کیا ہے، وہ غالب کے انکار کی بنیاد نہیں ہے اور نہ وہ انکے کسی خط میں معرض بحث

کیا ہے، بعد کے واقعات اور شواہد بھی یہ ظاہر کرتے ہیں کہ غالب کا ایک گوشہ چشم قلعہ علی کی طرف کھلا رہا اور بناوت کے دوران میں ان کا یہ کھنا کہ

راہ آب تیز در بنشا شک نہ توان بست، دست از چادر کوتاہ دیدہ، ہر کیے در سر خویش

بر اتم نشست، کیے از اں اتم زدگان منم کہ در خانہ خویش بودم۔"

یہ لکھنا کہ: "دریں ہنگامہ خود را بکنار کشیدم۔"

قیمت معروفہ (۵ روپے ۵۰ ص ۷۷) پر قبول نہیں کیا جاسکتا۔

غالب کے سکے شعر پر بحث کرتے ہوئے ہمیں حسب ذیل امور کو سامنے رکھنا چاہیے:

(۱) اس انقلاب میں غالب "باطن بیگانہ و بظاہر آشنا" رہے، اور اس فتنہ و آشوب

میں بھی وہ کبھی کبھی قلعہ جاتے رہے اور اشتہار کی خدمت بجالاتے رہے، جو شخص بادشاہ کا لازم اور شاہ

لے صداوت خود ہی ۱۸۵۷ء میں ۱۸۵۷ء ترجمہ روزنامہ علیہ اللطیف ہے! تاہم یہاں مولانا ابوالکلام آزاد کا ایک نقل کرنا بے محل نہ ہو گا: "شک نہ نہ کیا یہ در میانی دور اکسب کے اوائل تک رہا، پھر چونکہ انگریزی فوج نے کشمیری دروازہ تک پہنچا شروع کیا، شہر کے ہر تنفس کو ان کی آمد و فرج کا یقین ہو گیا تھا۔" نقش آزاد مطبوعہ لاہور میں ۱۸۵۷ء دستیاب: مطبع مفید غلامی آکرہ ص ۱۱ (ملوکہ رقم) سکے متکاتب غالب (دعوتی) بنام نواب یوسف علی خان مورخہ ۱ جولائی ۱۸۵۷ء ۱۵ ایضاً ۱۵ اور دوے ملکی: مطبع مجتبیٰ ۱۸۹۹ء ص ۵۹

اس کا قوی قرینہ یہ ہے کہ اس نے دو مصرعے اور شاعروں کی طرح بطور سکہ شعر کے بھی کہے ہوں، جبکہ اس قسم کی مقبول اور صریح شہادت حیون لال کے یہاں موجود ہے، اور جبکہ اس زمانے میں انھوں نے قیصر یا قصیدے بھی بادشاہ کو خوش کرنے کے لیے تصنیف کیے تھے،

(۲) منشی حیون لال کے بیانات عام طور پر احتیاط اور اعتدال کیساتھ لکھے گئے ہیں اور اسے غالب

کوئی پرغاش نہیں ہے، اس لیے اس اخبار نویس کا بیان نظر انداز نہیں کیا جاسکتا،

(۳) ہیں غالب کے طرز انکار و طرز اقرار کو بھی دیکھنا چاہیے، انھوں نے اپنے آپ کو "از کو دی نمک

پروردہ سرکار انگریز" کہا ہے، اور کبھی بادشاہ کی ملازمت کو "نوکری و مزدوری" اور کبھی سکہ کہنے کو "بہی جان

و حرمت" بچانے کا ذریعہ۔ حقیقت یہ ہے کہ اس معاملہ میں انکی حیثیت ایک ایسے فریق کی ہے جس کا معاوضہ سکہ کا الزم

رو کرنے میں ہے، یہ الزم اگر ثابت ہو جائے تو پھر نہ وہ پیش ہانے کے مستحق رہتے ہیں اور نہ خلعت و دربار کے

ایسے انکے بیاں کو وقت کی مصلحت، حالانکہ مجبوری اور انکے انداز و اسلوب الگ کر کے دیکھنا غلط ہوگا،

(۴) اسکے علاوہ میرے دریافت کیے ہوئے شعر (برزخ آفتاب الخ) کا خوبصورت انداز، غالب کے طرز و اسلوب

سے ہم آہنگ ہے، اب تک سات سٹے سامنے آئے ہیں لیکن اس قدر لکھنا سیکھنا کوئی بھی نہیں آیا۔

ان امور کے پیش نظر میرا یقین ہے کہ مندرجہ ذیل شعر غالب کا ہے:-

برزخ آفتاب و نقشہ ماہ سکہ زد درجہاں بہادر شاہ

اس شہادت کے بعد غالب کی "بدنامی" رفع نہیں ہوتی بلکہ بڑھ جاتی ہے (وہ ہے بھی

درخورد افرازش!!) اور اسی نسبت سے میری عقیدت بھی ۵

فیضی احسن ازیں عشق کہ دوران آمد گرم دارد ز تو ہنگامہ رسوائی را

۱۔ حیون لال کا روزنامہ تجلی ورق ۱۰ الف نیز عبد اللطیف: مندرجات ۱۱ اگست ۱۸۵۹ء و معارف

نمبر ۱۹۵ء ص ۳۹۴ و دستنبو: شینوارن آدم والا ایڈیشن ص ۸۳ اردو سے نقلی ص ۵۹

۵۵۳ ایضاً ص ۲۵۳

تعارف مطبوعات جدیدہ

مذہب عالم (ایک سیاسی اور معاشرتی جائزہ) مرتب جناب احمد عبد اللہ المدنی صاحب متوسط تفتیح، کاغذ، کتابت و طباعت بہترین، صفحات ۴۹۶۔ مجلد مسگر دوپہ قیمت :- ۷۵ روپے مکتبہ خدام ملت کراچی، پاکستان۔

لایق مرتب نے جو جامعہ عثمانیہ کے شعبہ دینیات کے پرائے گریجویٹ، ہر قانون اور تصنیف ذالیف کا خاص ذوق رکھتے ہیں، بڑی تلاش و تحقیق سے یہ کتاب لکھی ہے جس میں دنیا کے معروف و غیر معروف تقریباً دس مذہب کے بنیادی نظریات اور ان کی معاشرتی و سیاسی نوعیت کا جائزہ لیا گیا ہے، کتاب چوکواہ ابواب پر مشتمل ہے، شروع میں مذہب کی حقیقت، تعریف اور اقسام وغیرہ پر سر حاصل بحث کی گئی ہے، پھر تین ابواب میں مسلمانوں کے مذہب سے متعلق معلومات ہیں، اور اس ضمن میں دنیا میں مسلمانوں کی آبادی اور اس کے اعداد و شمار دئے گئے ہیں، اور اس کو غلط طور سے پیش کرنے کے اسباب کی نشاندہی کی گئی ہے، اور مسلمانوں کے سیاسی و معاشرتی اعتبار سے قومی اور کمزور پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے، اس کے بعد بت پرستی، بدھ، تائو، سکھ، سنٹو، عیسائی، کنفیوشی، ہندو اور یہودی مذاہب پر بحث کی گئی ہے، اور ہر مذہب کی حقیقت، تاریخ اُس کے ماننے والوں کے اعداد و شمار اور ان کی سماجی، سیاسی اور بین الاقوامی حالت و طاقت کا ذکر کیا گیا ہے، آخری باب مذہب عالم کے تقابلی مطالعہ و جائزہ پر مشتمل ہے، اس طرح یہ کتاب موجودہ مذہب عالم کے متعلق معلومات کا بیش قیمت ذخیرہ ہے، جو مستند اور معتبر ذرائع سے حاصل کئے گئے ہیں جا سب

جدول اور نقشے بھی دے گئے ہیں، جن سے کتاب کی افادیت میں اور اضافہ ہو گیا ہے، اس مفید کتاب کی تالیف و اشاعت پر مصنف اور ناشر دونوں مبارکباد کے مستحق ہیں۔

شخصیات اور واقعات جنھوں نے مجھے متاثر کیا، مرتبہ جناب جنید احمد صاحب تقطیع خور کا نذر کتابت و طباعت بہتر صفحات ۲۸۷ جلد مع گرد پوش قیمت صر پتہ جنید بک ہاؤس مور لینڈ روڈ ممبئی ۸

فاضل مرتب نے چند مشہور اہل قلم سے ان کے مؤثر واقعات زندگی لکھوا کر ان کو شائع کیا ہے، بیشتر لکھنے والے زنی پسند ہیں اپنے حالات خود لکھنا ایک مشکل اور نازک کام ہے اسلئے خود سنائی سے بہت کم لوگ محفوظ رہتے ہیں جس سے یہ کتاب بھی خالی نہیں ہے۔ لیکن مجموعی دلچسپ ہے۔ بعض لکھنے والوں نے حسب عادت مذہب اور مولویت کی تحقیر و استغاف کرنا ضروری سمجھا ہے، مولانا عبد الیٰ جدو ریا بادی جیسے بزرگ کا مفید اور سبق آموز مضمون بھی اس میں شامل ہے، ان کے علاوہ پنڈت سند رلال اور سرور اجفری کے مضامین (اپنی حیثیت میں) بھی اچھے ہیں، آخر میں کچھ خطوط ہیں کتاب دلچسپ اور اس لحاظ سے مفید ہے کہ اس کے ذریعہ کسی شخصیت کی تعمیر و تشکیل میں حصہ لینے والے مختلف عناصر اور پہلو سامنے آ جاتے ہیں۔ لایق مرتب نے اسے شائع کر کے ایک مفید کام کیا ہے۔

حسرت کدوہ، از جناب شفقت کاظمی چھوٹی تقطیع، کا نذر کتابت و طباعت ممبئی صفحات ۷۲، جلد مع گرد پوش قیمت۔ سترپتہ علی کتب خانہ مظفر گڑھ پاکستان۔

یہ جناب شفقت کاظمی کی ۲۰ سالہ محنت کا حاصل اور انکا پہلا مجموعہ کلام ہے جو ستھری اور پاکیزہ غزلوں پر مشتمل ہے، شفقت صاحب مولانا حسرت موہانی کے شاگرد رشید، خوش فکر، صاحب مذاق اور قادر الکلام شاعر ہیں، اس لئے حسرت کے تنزل کی خصوصیات سے بڑی تک

انکا کلام بھی مزین ہے ، اور اس کے مقابلہ میں زبان و بیان کی فروگزاشتیں معمولی ہیں۔ غزل میں طرز حسرت کے شائقین کو اس مجموعہ سے محفوظ اور لطف اندوز ہونا چاہئے۔

فتنہ انکار حدیث ، از مولوی حافظ محمد ایوب صاحب دہلوی چھوٹی تقطیع ، کاغذ

معمولی ، کتابت و طباعت اچھی صفات ۱۱۴ ، بلایت ، پتہ ادارہ تحقیق حق نمبر ۵۷ ، گالٹن

روڈ نزد جہانگیر پارک صدر کراچی نمبر ۳

فتنہ انکار حدیث کے رو میں متعدد کتابیں لکھی جا چکی ہیں اس نئی کتاب میں منکرین حدیث اور ان سرغنڈان کے خیالات کی تردید اور احادیث کی بحیثیت دلائل سے ثابت کی گئی ہے ، فتنہ انکار حدیث کے اس پر آشوب دور میں اس طرح کے رسائل کی اشاعت اور وہ بھی بغیر قیمت ایک مفید دینی خدمت ہے۔

العلم والحق از مولانا عبد الرؤف رحمانی تقطیع خورد کاغذ کتابت و طباعت عمدہ صفی

۹۶ قیمت صدر پتہ عبد الرؤف رحمانی معرفت قاضی مبارک اللہ بڑھئی بازار امت گنج بستی

اسن رسالہ میں لایق مولف نے طلبہ کی ترغیب و تشویق کے لئے حصول علم میں علما و سلف کی غیر معمولی محنت و جدوجہد اور بے پایاں شوق و ذوق کو سنی آموز اور موثرانہ ازمین بیاں کیا ہے اس زمانہ میں جبکہ

علم و فن کی قدر و عظمت اٹھتی جا رہی ہے ، ہونا ناکایہ رسالہ ایک مفید علمی اور دینی خدمت ہے۔

ہماری شہنشاہی ، مرتبہ جناب محمد عطاء اللہ خان عطاء تقطیع خورد کاغذ کتابت

و طباعت اچھی صفات ۲۲۴ جلد مع رنگیں گر دپوش قیمت چار پتہ محمد سعید اینڈ سنز تاجر گٹ

قرآن محل مقابل مولوی مسافر خانہ کراچی۔

جیسا کہ کتاب کے نام سے ظاہر ہے اس میں مسلمانوں کے دور عروج و اقبال اور عہد شوکت و عظمت

کی مختصر داستان ہے ، شروع میں قبل از اسلام دنیا کے مختلف ملکوں فارس ، عرب ، شام ، بابل ، چین ،

یونان، ہندوستان، روم و مصر وغیرہ کا ذکر ہے، پھر طور اسلام اور اس کے بعد مختلف زمانوں پر مسلمانوں کی حکومتوں اور سلطنتوں کا ذکر اور خلفاء و سلاطین کے مختصر حالات ہیں، آخر میں انگریزوں کے زمانہ میں ہندوستان کی جدوجہد آزادی اور پاکستان کے دس سالہ عہد کی مختصر تاریخ ہے یہ کتاب عام لوگوں کے لئے لکھی گئی ہے، اس لئے سادہ اور مختصر ہے، پھر بھی جامع ہے، جس سے سرسری طور پر مسلمانوں کے شاندار ماضی کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔

بینچا نہ از جناب طوائف دہلوی چھوٹی تقطیع کاغذ، کتابت و طباعت بہترین صفحات

۱۴۴ جلد قیمت ۷۰ روپے مکتبہ قصر اردو، اردو بازار، دہلی،

جناب کشن دت طوفان مشہور انقلابی شاعر جناب انور صاحب ری کے شاگرد اور دہلی کے نوجوان شاعر ہیں، یہ ان کا پہلا مجموعہ کلام ہے، جو نظمیں، غزلوں اور قطعات پر مشتمل اور ان کی خوش مذاقی کا ثبوت ہے، الفاظ اور ترکیبیں سنگفہ اور طرز ادا دلکش ہے اگرچہ خامیوں سے خالی نہیں تاہم وہ شوق و مزاج کے بعد درج ہو جائیں گی۔ "مینا طوفان" کے یہ جرمات اہل ذوق کے کام و دین کے لائق ہیں۔

جدید طبی ایجادات تقطیع چھوٹی صفحات ۲۵۳ صفحات کاغذ کتابت و طباعت بہتر،

مکتبہ قیمت ۷۰ روپے اردو اکیڈمی سندھ بندر روڈ کراچی وار دوم مرکز گنبد روڈ لاہور،

طوبہ جدید میں اتنی ترقی کے باوجود آسے دن نئی نئی تحقیقات، انکشافات اور ایجادات ہوتی رہتی ہیں، اس کتاب کے مصنف آرمنڈ ڈیابریل نے اس دور کی بعض اہم نئی ایجادات کی سرگزشت تحریر کی ہوکتا فنی اور طبیبوں کے کام کی ہے مگر انداز بیان آسان و سہل ہے کہ ہر شخص اس کو لطف و دلچسپی سے پڑھے گا اور اردو اکیڈمی سندھ نے عام فائدہ کے لئے اس کا اردو ترجمہ شائع کیا ہے،

سلسلہ تابعین و تبع تابعین

اہل کتاب صحابہ تابعین

تابعین

شروع میں عرب کے یہود و نصاریٰ کی قدیم تاریخ اور ان کے تمدنی و سیاسی اثرات اور ان کی دینی و فطرتی حالت کی تفصیل اور اس کے بعد حروف تہجی کے اعتبار سے (۹۲) اہل کتاب صحابہ اور تابعین ان کے بعد صحابیات اور تابعات کا ذکر قلم بند کیا گیا ہے مرتبہ مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب دی صفحات ۲۶۵ صفحہ قیمت : للحد	اس میں حضرت عمر بن عبد العزیز، حسن بصری، اوس قرنی، امام زین العابدین، سعید بن مسیب، محمد بن سیر، ابن شہاب زہری، اد قاضی شریح وغیرہ ۹۶ اہل کتاب تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے سوانح ان کے علمی، مذہبی، اخلاقی، اور علمی مجاہدات اور کائنات کی تفصیل ہے مرتبہ شاہ معین الدین احمد ندوی، طبع دوم صفحات ۷۶ صفحہ قیمت میر
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

تبع تابعین

(حصہ اول)

علم عمل اور مذہب و اخلاقیات میں جس طرح صحابہ کرام کے جانشین اور تربیت یافتہ تابعین عظام تھے اور صحابہ کرام کے بعد انہی کی زندگی و فت اسلامیہ کے لئے نمونہ عمل بنی، بالکل اسی طرح تابعین کرام کے جانشین اور ان کے فیض یافتہ تبع تابعین تھے، سیرت صحابہ کے سلسلہ کی تکمیل کے بعد اور المستفیضین تابعین کے نام سے تابعین کے مقدس گروہ کے حالات کا مرقع پیش کر چکا، اب اس نے ان کے بعد کے مقدس بزرگوں اور ائمہ دین کا مرقع تیار کر لیا ہے اس کے دھتے ہیں، پچھتے ہیں امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے حلیل القند ملائکہ اور ان کے فقہی مسلک کے داعی و علمبردار امام ابو یوسف امام محمد شیبانی امام زکریا امام اوزاعی ابن جریج یحییٰ بن آدم و فضیل بن عیاض وغیرہ کے سوانح اور ان کے علمی، مذہبی، اخلاقی کاموں اور ان کے فقہی اجتہادات کی تفصیل بیان کی گئی ہے، مرتبہ مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب دی حصہ اول صفحات ۱۰۰ صفحہ قیمت :

مولانا سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ کی فہرست کتب

دستِ عالم

مکتبہ اسلامیہ ندوی نے رحمتِ عالم کے نام سے
 سیرۂ نبویؐ کی شرح و تفسیر کا مجموعہ
 چھٹا سال اگر کتابتِ شہد و شہداء
 بعض مکتبہ کے صاحبِ نظر ہیں
 احمد علی صاحبِ مکتبہ

مکتبہ اسلامیہ ندوی نے رحمتِ عالم کے نام سے
 سیرۂ نبویؐ کی شرح و تفسیر کا مجموعہ
 چھٹا سال اگر کتابتِ شہد و شہداء
 بعض مکتبہ کے صاحبِ نظر ہیں
 احمد علی صاحبِ مکتبہ

ہے، الفاظ
 کے بعد درج ہو جا
 جدید طبع
 جلد ۱۰

ہیں، ا
 فنی اور
 اکیڈمی

جون ۱۹۵۹ء

شیر ذہن برائے

LIBRARY
JUN 1959

رف

شیر ذہن کا عسل دار لہ
ن ماہوار میٹا

۴۶۶

شیر ذہن

ن ماہوار میٹا، کچھ اجرت پر ہوتا ہے

جناب شیر ذہن صاحب دہلیوی

۴۸۰۰-۴۷۷

ن

اعلان

شیر ذہن کھائی اور چھپائی کا کام مسئول اجرت پر ہوتا ہے اس کے علاوہ
شیر ذہن میں بھی فروخت کے لیے موجود ہے ان دونوں باتوں کے لیے شیر
ذہن منیجر

مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ کی دو کتابیں

رحمتِ عالم

خطباتِ مدراس

مولانا سید سلیمان ندویؒ نے رحمتِ عالم کے نام سے سیرۃ پر نہایت سلیس اور عام فہم زبان میں ایک اور چھوٹا سا سارا لکھا تھا جو بہت مشہور و مقبول ہوا۔ بعض مدارس کے نصابِ تعلیم میں بھی شامل کر لیا گیا۔ اس رسالہ کو مطبعِ معارف نے نہایت اہتمام سے باہر چھاپا ہے۔ یہ رسالہ پاکستان میں مکتبہ الشرق آرام باغ کراچی سے بھی مل سکتا ہے۔ صفحات: ۱۰۲، قیمت: ۲۲

یہ وہی خطبات ہیں جو سید صاحب مرحوم نے ۱۹۲۵ء میں مدراس میں سیرۃ نبویؐ کے مختلف پہلوؤں پر دیئے تھے، یہ اپنے مطومات کی وسعتِ مباحث کی ندرت اور افادہ کے لحاظ سے سیرۃ کی ضخیم کتابوں پر بھاری اور سیرۃ کے مقررین کے لئے بہت کارآمد ہیں۔ دارالصفین نے اس کا نیا ایڈیشن بڑے اہتمام و نفاست سے تیار کر لیا ہے۔ صفحات: ۱۸۲، قیمت: ۲۲

(دارالصفین کی نئی کتاب)

ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی ایک ایک جھلک

یتیموری عہد سے پہلے کے مسلمان حکمرانوں کے دور کی سیاسی، تمدنی، اور معاشرتی تاریخ جو اس میں اس عہد کے ہندو مسلمان مورخین کی کتابوں اور مضامین کے وہ تمام اقتباسات جمع کر دیئے گئے ہیں جن سے اس عہد کے سیاسی، اقتصادی، تجارتی، تمدنی اور معاشرتی حالات معلوم ہوتے ہیں۔ پھر مسلمانوں کی تاریخ کے روشن پہلو ہندو مورخوں کی زبان سے اور ہندوؤں کے علمی کارناموں مورخوں کے قلم سے نقل کئے گئے ہیں جن کو مربوط طور پر پہلی مرتبہ اردو میں پیش کیا گیا ہے۔

صفحات: ۵۰۶، قیمت: ۲۲

مرتبہ سید صباح الدین عبد الرحمن ایم اے علیگ

رجسٹر نمبر ۵۲۱

جون ۱۹۵۹ء

معارف

مجلس المصنفین کا علمی سہ ماہی

عمر تہ ۱۱

شاہ معین الدین احمد مدنی

قیمت آٹھ روپے سالانہ

کے فیکری المصنفین اعظمیہ

(کتابت)

مجلسِ اوارث

(۱) جناب مولانا عبد الماجد صاحب دریابادی

(۲) جناب ڈاکٹر عبد الستار صاحب مدنی

(۳) شاہ معین الدین احمد مدنی

(۴) سید صباح الدین عبد الرحمن ایم اے

تاریخ دعوت و غنیمت حصہ دوم

معین

علامہ ابن تیمیہ کے سوانح حیات

اس میں آٹھویں صدی ہجری کے مشہور عالم و مصلح شیخ الاسلام حافظ تقی الدین ابن تیمیہ حرانی کے سوانح حیات، اُن کے صفات و کمالات، اُن کی علمی و تصنیفی خصوصیات، ان کا تجدیدی و اصلاحی کام اور مقام اور اُن کی اہم تصنیفات الجواب الصبیح منہاج السنۃ فی نقض کلام الشیعہ والقدریہ کا مفصل تعارف اور اُن کے ممتاز تلامذہ اور منتسبین حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ، ابن المادی، ابن کثیر اور حافظ ابن رجب وغیرہ کے حالات بیان کئے

گئے ہیں۔ صفحات ۳۹۲ قیمت : پچیس

مولفہ مولانا ابوالحسن علی ندوی

قیمت پچیس

جلد ۸۳ ماہ ذی الحجہ ۱۳۶۸ھ مطابق ماہ جون ۱۹۵۹ء نمبر ۶

مضامین

شذرات شاہ معین الدین احمد ندوی ۴۰۲-۴۰۴

مقالات

امام حسن بن محمد الصغانی لاہوری جناب لانا عبد الحکیم خشتی صاحب فضل دیوبند ۴۰۵-۴۲۰

فقہ اسلامی کے ماخذ جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی ۴۲۱-۴۴۱

صدر مدرس مدرسہ معینیہ اجمیر

ابو عبیدہ کی تفسیر مجاز القرآن جناب مولانا ابو محفوظ الکلیکم صاحب مضمون ۴۴۲-۴۵۶

استاد عربی مدرسہ عالیہ سککۃ

جدید ایرانی شاعری میں وطنیت جناب ڈاکٹر محمد عبد الحمید فاروقی ۴۵۷-۴۶۹

ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی، صدر شعبہ ادب

فاری و اسلامک سٹڈیز، کجرات کالج احمد آباد

مولانا حالی کی فارسی نثر جناب بشیرالحی صاحب دہلیوی ۴۷۰-۴۷۶

مطبوعات جدیدہ "عن" ۴۷۷-۴۸۰

اعلان

معارف پریس میں بہترین لکھائی اور چھپائی کا کام معقول اجرت پر ہوتا ہے، اس کے علاوہ

۲۶ x ۲۰ سائز کی ایک عمدہ لیتھو مشین بھی فروخت کے لیے موجود ہے، ان دونوں باتوں کے لیے منبر

منبر

معارف پریس غنیمت گڑھ سے خط و کتابت کیجائے۔

شذرات

گزشتہ فسادات میں مسلمانوں کے متفقہ احتجاج کا ایک مفید نتیجہ یہ نکلا کہ آل انڈیا کانگریس کمیٹی نے اس پر تشویش کا اظہار کیا، اور ریاستی کانگریس کمیٹیوں کے نام اس کے افسدہ کی پیدائش جاری کیں مگر ہمارے صوبہ کی حکومت اور کانگریس کمیٹی پر اس کا بھی کوئی اثر نہ ہوا، اس کا ثبوت یہ ہے کہ لکھنؤ کے فرقہ پرستوں نے ایک بے بنیاد بات پر کہ ممتاز بائرسکندری اسکول میں مسجد اور ہوٹل بننے والے ہیں مستقل بحیثیت شروع کر دیا، گو مسجد یا ہوٹل کی تعمیر کوئی جرم نہیں ہے، مگر یہ شہرت سراسر خلاف واقعہ تھی، اسکول میں صرف چند نئے کمرے میونسپلٹی کی اجازت سے بنائے جا رہے تھے، اس لیے اسکول کے منتظمین اور بعض منصف مزاج ہندوؤں نے بھی اس کی تردید کی اور بحیثیت کرنے والوں کو دعوت دی کہ وہ خود اگر اس کی تحقیقات کر لیں، مگر ان کا مقصد تو عوام کو مسلمانوں کے خلاف بھڑکانا تھا، اس لیے وہ اس پر بھی آمادہ نہ ہوئے اور ایک دن احتجاج میں زبردستی دو کانداروں سے ہڑتال کرائی اور جلسہ کے مسلمانوں کے خلاف بڑی اشتعال انگیز تقریریں کیں، اگر مسلمان ضبط و تحمل سے کام نہ لیتے تو فساد ہو جانا یقینی تھا، یہ سب کچھ عین صوبہ کے دارالحکومت اور بقرعید کے قریب زمانہ میں ہوا مگر حکومت اور کانگریس کمیٹی کئی تہی توفیق بھی نہ ہوئی کہ وہ زبانی ہی اس بے بنیاد بات کی تردید کر دیتی، ان سے بہتر تو کمیونٹ پارٹی تھی جن نے فرقہ پرستوں کا پورا مقابلہ کیا۔



ادھر چند دنوں سے مسلمانوں کے خلاف فرقہ پرستی کی جونئی لہر اٹھی ہے اور حکومت جس طرح چشم پوشی سے کام لے رہی ہے، اس سے ہوا کے رخ کا اندازہ کیا جاسکتا ہے، فرقہ پرستوں سے تو مسلمانوں کو کوئی شکایت نہیں کہ ان کی بنیاد ہی مسلمان دشمنی پر ہے، اور ان کو کسی حال میں بھی، ہندوستان میں مسلمانوں کا وجود یا کم سے کم ان کی باعزت زندگی گوارا نہیں، اور وہ علانیہ کہتے ہیں کہ مسلمان صرف ان کے تابع فرمان بنکر ہندوستان میں رہ سکتے ہیں، بلکہ بعضوں کا دعویٰ تو یہاں تک ہے کہ ان کو ہندو بنکر رہنا پڑے گا، اور اس کے لیے انھوں نے یہ پلان بنایا ہے کہ مسلمانوں کو اتنا ستایا اور پست و پامال کیا جائے کہ ان میں اپنے انفرادی قی وجود اور باعزت زندگی بسر کرنے کا حوصلہ ہی باقی نہ رہے اور وہ اچھوت بنکر رہنے پر مجبور ہو جائیں، اب اگر حکومت بھی ان کی فتنہ انگیزی کا اسناد نہیں کرتی اور انھیں مسلمانوں کو تختہ مشق بنانے کے لیے آزاد چھوڑ دیتی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ فساد اور بد امنی ہے، جن کے برے نتائج سے حکومت بھی نہیں بچ سکتی،



چار کروڑ مسلمان پاکستان جاسکتے ہیں اور نہ دائمی ذلت کی زندگی گوارا کر سکتے ہیں، اگر حکومت فرقہ پرستوں کو نہیں روکتی تو ایک نہ ایک دن تصادم یقینی ہے، گو اس میں ہر طرح سے مسلمانوں ہی کا نقصان ہوگا، لیکن اگر وہ دس بیس ہزار یا دو چار لاکھ بھی ختم کر دیے گئے تو ان کی تعداد میں کوئی نمایاں کمی نہ ہوگی، مگر اس کا اثر حکومت کے نظم و نسق پر کیا پڑے گا اور دنیا کی نگاہوں میں جمہوریت اور سیکولرزم کے دعویٰ کی کیا وقعت رہ جائیگی، اب وہ زمانہ نہیں رہا کہ کسی زندہ قوم کو اس طرح مٹانے کی کوشش کی جائے اور دنیا کو اسکی

خبر نہ ہو، خصوصاً جب کہ ہندوستان کے مخالفین اس کی ہر غلطی سے فائدہ اٹھانے کی تاک میں رہتے ہیں، اس لیے نہ صرف مسلمانوں بلکہ ملک کی بھلائی اسی میں ہے کہ مسلمان ہندوستان میں امن و سکون کی زندگی بسر کر سکیں،



اس سلسلہ میں ایک ضروری بات یہ کہنے کی ہے کہ مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی ہندوستان کی اکثریت اور حکومت دونوں پاکستان کے نام سے بھڑکتے ہیں، جہاں اس کا نام آیا اور ان کے کان کھڑے ہوئے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ پاکستان کی نسبت سے جو الزام بھی مسلمانوں کے سر تھوپ دیا جائے، اس کے لیے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں رہتی اور ان کو مجرم بنانے کے لیے پاکستان کا ایجنٹ یا جاسوس کہہ دینا کافی ہے، اس کے بعد عدل و انصاف کے سارے تقاضے ختم ہو جاتے ہیں اور مسلمانوں کے لیے صفائی دینے کی کوئی شکل باقی نہیں رہتی، اس حربہ کا مسلمانوں کے پاس کوئی علاج نہیں ہے،



لیکن اگر سنجیدگی سے اس مسئلہ پر غور کیا جائے تو اس کی مضحکہ انگیزی خود بخود عیاں ہو جاتی ہے، الزام دینے والوں کو یہ تو سوچنا چاہیے کہ جن مسلمانوں کو پاکستان جانا تھا وہ جا چکے اور جو آئندہ جانا چاہیں گے چلے جائیں گے، چاہے کہ وہ مسلمان کسی طرح پاکستان نہیں جاسکتے، ان کو ہندوستان ہی میں رہنا اور یہیں جینا اور مرنا ہے، ان کا سارا مفاد اسی سے وابستہ ہے، ایسی حالت میں وہ پاکستان کے مقابلہ میں ہندوستان کی بدخواہی اور جاسوسی کیوں کریں گے، پھر ہندوؤں کی تعداد مسلمانوں کے مقابلہ میں آٹھ دس گنی ہے، اور حکمران کی ساری قوت ان کے ہاتھ میں ہے، مسلمان ہندوستان کے خلاف جاسوسی

کر کے اس کا کیا بگاڑ اور پاکستان کو کیا فائدہ پہنچا سکتے ہیں، سوائے اس کے کہ خود اپنی قوم کو نقصان پہنچائیں، اگر حکومت ہند کے خفیہ محکموں یا فوجی ہیڈ کوارٹروں کی جاسوسی کی جائے تو ایک بات بھی ہے، جہاں مسلمانوں کا گزر نہیں ہے، چھوٹے چھوٹے قصبات اور دیہاتوں میں حکومت کے کون سے راز دفن ہیں، جن کو مسلمان ناش کر کے نقصان پہنچا سکتے ہیں۔ کہ ہر جگہ فرقہ پرستوں کو جاسوسی کا ہوا نظر آتا ہے اور ان کے بیانات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان پورے ملک میں جاسوسی کا جال اور بارود کی سرنگ بچھا رہے ہیں جس سے پورا ہندوستان اڑ جائے گا، مسلمانوں کے متعلق اخبارات میں روزانہ ایسے ایسے مضحکہ انگیز افسانے دیکھنے میں آتے ہیں جن کو بڑھ کر ہنسی آتی ہے، اور اگر بالفرض دو چار مسلمان ایسے نکل بھی آئیں، جس کا کوئی ثبوت نہیں تو کیا اکثریت ایسے قوم فروشوں سے خالی ہے، ابھی کچھ دن ہوئے حکومت ہند کی جو بعض خفیہ خالیں غائب ہو گئی تھیں، اس میں کس کا ہاتھ تھا؟

اگر پاکستان کی جاسوسی کا حربہ محض مسلمانوں کو بدنام کرنے کے لیے استعمال نہیں کیا جاتا اور کچھ لوگ واقعہً ایسا سمجھتے ہیں تو اس سے بڑھ کر بزدلی کیا ہو سکتی ہے کہ اتنی بڑی اکثریت اور حکومت کی پوری طاقت رکھنے کے باوجود ہندوستان کے بے بس و محبوب مسلمانوں سے خوف کھایا جائے، اگر ہندوستان میں مسلمان اس پوزیشن میں ہوتے جس میں ہندو ہیں تو وہ ہر گز ان کے خلاف ایسے اوجھے ہتھیار استعمال نہ کرتے اور نہ اس قسم کے خطرات کو خاطر میں لاتے، بات تلخ ہے مگر سچی ہے کہ پاکستان خصوصاً مشرقی بنگال میں اب بھی ہندوؤں کی خالص بڑی تعداد موجود ہے، مگر نہرو رپورٹ پکیٹ کے بعد سے

اب تک وہاں نہ کوئی فساد ہوا نہ ہندوؤں کے خلاف کوئی تقریر یا تحریر دیکھنے میں آئی اور نہ ان پر جاسوسی یا غدارسی کا الزام لگایا گیا، نہ کسی حیثیت سے ان کے جذبات کو مجروح کرنے کی کوشش کی گئی، خود ہندوستان میں کشمیر کی مسلمان اکثریت کا وہاں کی اقلیت کے ساتھ جو سلوک ہے اس کا اعتراف خود اقلیت کو بھی ہے کشمیری مسلمانوں نے ہندو مسلم اتحاد کا جو مثالی نمونہ قائم کیا ہے اس کی تقلید دوسری ریاستوں کی اکثریت نہیں کر سکتی، اس سے یہ خوشی ہوتی ہے کہ اس گئی گذری حالت میں بھی مسلمانوں کو اقلیت کے بارہ میں اپنی ذمہ داری کا کتنا احساس ہے۔



اس تحریر کا مقصد یہ ہے کہ اگر ہندوستان کی حکومت واقعی جمہوری اور سیکرٹریز اور اس کی نگاہ میں سب فرقے برابر ہیں اور وہ مسلمانوں کو بھی اپنی باعزت اقلیت سمجھتی ہے تو اس کو فرقہ پرستی کا کھل کر مقابلہ کرنا چاہیے، اور اگر اس راہ میں ذاتی نقصان کا بھی خطرہ ہو تو اس کو بھی گوارا کرنا چاہیے، اس کے بغیر فرقہ پرستی کا خاتمہ نہیں ہو سکتا، آخر یہی کاننگریس تو ہے جس نے ہندوستان کی آزادی کے لیے جان تک کی بازی لگادی تھی، کیا آزادی کے بعد ملک کی سر بلندی اور حکومت کی نیک نامی اور اس کی خدمت کے لیے فرقہ پرستی کا مقابلہ بھی نہیں کر سکتی، اگر وہ ایسا نہیں کرتی تو اس کو جمہوریت اور سیکرٹریزم کے دعویٰ کا کوئی حق نہیں ہے اور مسلمان اور دنیا پر سمجھے پر مجبور ہوگی کہ فرقہ پرست جماعتوں اور حکومت و کاننگریس کے مقصد میں کوئی فرق نہیں ہے، فرقہ پرست زبان سے جو کچھ کہتے ہیں، حکومت اس پر عمل کر کے دکھاتی ہے۔



مقالہ

امام حسن بن محمد الصنّانی لاہوری

از

مولانا محمد عبد کلیم چشتی فاضل دیوبند

قدیم ترین مورخین کمال الدین عبد لرزاق ابن الفوطی المتوفی ۷۲۷ھ نے صنّانی کی ہندو سے ہندوستان میں پہلی بار آمد کا تذکرہ اس حادثہ اجماع میں کیا ہے لیکن سنہ کا تعین نہیں کیا ہے علامہ شمس الدین الذہبی نے پہلی سفارت کا سال ۷۱۷ھ نقل کیا ہے، چنانچہ تاریخ الاسلام میں رقمطراز ہیں:

ذہب منھا بالرسالة الشرفیة
۷۱۷ھ میں آپ کو ہندو سے ہندوستان
اخی صاحب الهند سنة سبع عشر
کے بادشاہ کے پاس سفارت پر بھیجا
گیا،
(وستمانہ)

جمہور مورخین نے بالاتفاق ہی ۷۱۷ھ نقل کیا ہے، سید مرتضیٰ زبیدی نے بھی تاج العروس میں سہی کے حوالہ سے ۷۱۷ھ نقل کیا ہے مگر جمہور مورخین کا یہ قول صحیح نہیں جیسا کہ صنّانی لغت تنوچ پر بحث کرتے ہوئے مجمع البحرین میں لکھتے ہیں:

تنوچ دھوموضع فی بلاد الهند
تنوچ ہندوستان کے شہروں میں ایک

۱۷ تنوچ نہایت قدیم شہر ہے اس کا ذکر ہندوؤں کی مقدس کتابوں میں بھی آیا ہے، عرب کے قدیم مورخین نے بھی اس کا ذکر کیا ہے، صنّانی کے معاصر یا قوت رومی نے اس کو بفتح القاف ضبط کیا ہے موصوف بن عم البلیدان

لویز علیہ، قال الصغانی
مؤلف هذا الكتاب وزنه
نقول مثل دستور و عیول و
هو معرب کنوج بفتح الکان
مقام ہے (ازہری) نے اس سے زیادہ کچھ
نہیں لکھا ہے، اس کتاب کا مؤلف صغانی
کتاب ہے کہ وہ دستور اور عیول کی طرح قول
کے وزن پر ہے، اور یہ لفظ کنوج کا معرب ہے

(بقیہ حاشیہ ص ۴۰۵) میں تحریر فرماتے ہیں:

کنوج بفتح اولہ وتشدید ثانیہ
واخر کاً جیم موضع فی بلاد
الہند عن الازہری،
کنوج کا حرف اول مفتوح اور دوسرا
حرف شدہ ہے اور آخر میں جیم ہے ازہری
کے بیان کے مطابق بلاد ہند میں ایک مقام

حموی نے بحم البدان کا جو خلاصہ مواصد الاطلاع فی معرفۃ الامکنۃ والبقاع
کے نام سے کیا ہے، اور وہ ۳۱۵ھ میں طہران سے شائع ہو چکا ہے اس میں انھوں نے بحم البدان
کی بہت سی فرد گزاشتوں اور غلطیوں کی تصحیح کی ہے لیکن اس کتاب میں بھی کنوج کو ان ہی الفاظ میں
ضبط کیا ہے،

شمس الدین محمد الجزری المتوفی ۳۳۲ھ نے غایۃ النہایۃ (طبع مصر ج ۲ ص ۲۸۰) میں اپنے ہم عص
مقرئ داؤد بن محمد بن شہاب ظہیر الدین القنوجی المتوفی ۹۷۷ھ کے تذکرہ میں اسی طرح ضبط کیا جس طرح
سے صغانی نے کیا ہے،

ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ کنوج بفتح التاء ادبکیر التاء دونوں طرح صحیح و غلط لکھا گیا ہے
آٹ اسلام میں اس لفظ کو دونوں طرح (Kannawdg اور Knnawdg) لکھا گیا ہے
ابن ابوریحان البیرونی نے اپنی کتاب فی تحقیق ما للہند من مقولۃ مقبولۃ فی العقل او مزولۃ
(طبع لیڈز ۱۹۲۵ء) میں ہر جگہ کنوج کو کنوج ہی لکھا ہے

وَالْتُونَ وَخَمَّ الوَاوُ وَكَانَ قَدْ
جُفِخَتْ قَاتٌ وَنُونٌ اِدْرُ بَعْمُ دَاوُءِ سِ
فَتَحَهُ السُّلْطَانُ مُحَمَّدُ بْنُ بَكْتِكِيَا
کُو سُلْطَانُ مُحَمَّدُ بْنُ بَكْتِیْنِیْنِ نَے فَخْ کِیَا
ثُمَّ اسْتَوَى عَلَيْهِ الْكَفَّارُ بَعْدَ
تَھَا پھر اَم امیر المومنین ناصر دین اللہ
فَخَرَجَ فِي زَمَنِ الْإِمَامِ النَّاصِرِ الدَّيْ
ابو العباس احمد قدس اللہ سرہ کے زمانہ
اللَّهُ ابْنِ الْعَبَّاسِ أَحْمَدَ امِيرِ الْمُؤْمِنِينَ
میں کافروں نے اس پر قبضہ کر لیا تو
قَدْ سَلَ اللَّهُ دُرُوحَهُ فَخَالَ السُّلْطَانُ
سُلْطَانُ اَلْمُتَمِشِّ غُفْرَ اللّٰہ نے اُس کو
شَمْسُ الدِّينِ اَلْمُتَمِشِّ لَعْنَةُ
اس زمانہ میں فُخْ کِیَا تھَا جب سَلْمَہ
اللَّهُ تَعَالَى بِرَحْمَتِهِ، حِينَ ارْسَلْتَ
میں بھے ایوان شاہی کی طرف اس کے

۱۔ اَلْمُتَمِشِّ، اس لفظ میں تاریخ نگاروں کا سمجھنا اختلاف ہے، مورخ عبد القادر بدایونی کا خیال ہے کہ
لفظ اَلْمُتَمِشِّ ہے، وہ منتخب التواریخ (طبع کلکتہ ج ۲ ص ۶۲) میں لکھتے ہیں :

”وہ تسمیہ بہ التمش (التمش) آنت کہ تو دوسرے در شب گرفت ماہ واقع شدہ بود و بکا

این جنس مولود را التمش (التمش) خوانند“

یعنی اس وقت تو درست ہو سکتے تھے جب یہ لفظ اَلْمُتَمِشِّ ہوتا، یعنی اس میں لام نہ ہوتا کیونکہ اسی کے
معنی ماہ کے ہوتے ہیں، اَلْمُتَمِشِّ کے ساتھ یہ معنی درست نہیں، بجز رادری (Ravenry) کی تحقیق یا
اعتبار سے ساقط ہے۔

ہمارے فاضل و محترم دوست عبدالحی بھی جنہوں نے طبقات نامہ کی کچھ ہی محنت اور نہایت تحقیق
سے مرتب کیا ہے، وہ بعض وجوہ سے اس نتیجہ تک پہنچے ہیں کہ اس لفظ کا صحیح املا اَلْمُتَمِشِّ ہے، طبقات نامہ کی کچھ
سہاج الدین جزیانی نے اپنے حبیبِ شاعر میں اس لفظ کو اسی طرح باندھا ہے،

آن شہنشاہی کہ حاتم بذل و ستم کو آتش است
ناصر دنیا و دین تو و بن اَلْمُتَمِشِّ است

الیہ من الدیوان العزیز جلد ۱
 اللہ تعالیٰ فی سنتہ ست عشرہ
 و مستانۃ و مسور علیہ مسورا
 مضمون فصل نوائی ہے اور اب لاہور میں
 پاس بھیجا گیا تھا (اللہ تعالیٰ اسے اعز
 بخنے، اسی بادشاہ نے قونج کے گرد دیتا
 مضبوطی سے لکھا ہے اور اب لاہور میں)

(بقیہ حاشیہ ص ۸۰۷) بلاشبہ تقطیع شعریں یہ لفظ التتمش ہی درست ہے اور اس اعتبار سے ان کا یہ

اسد لال کچھ غلط نہیں،

تجب ہے فطرت احمد صاحب نظامی نے سلاطین دہلی کے نہ ہی رجحانات شائع کر دے نہ وہ لیسٹن
 دہلی میں لیسٹن کے تذکرہ میں اس کے نام کی صحت پر مہاج الدین کے اسی شعر سے اسد لال کیا ہے "ا"
 التتمش کو التتمش بنا دیا ہے، جس سے شعری خارج اوزن ہو گیا، پھر اس سے اسد لال کیسے کیا جاسکا؟
 صفائی نے اس لفظ کو جس طرح نقل کیا ہے اور اس پر جو اعراب لگائے ہیں اس میں التتمش کی پہلی ت پر
 ضمہ صاف نہیں ہے اگر ضمہ ہی ہے تو یہ لفظ کی صحت کا تین ثبوت ہے صفائی کے بارے میں یقین سے نہیں کیا جاسکتا
 کہ انھیں ترکی زبان پر دسترس حاصل تھی یا نہیں لیکن وہ لغت کا نہایت عمدہ مذاق رکھتے تھے اور صحت لفظ
 کا بڑا اہتمام کرتے تھے انھوں نے اس لفظ کے اعراب کو اگرچہ حروف میں ضبط نہیں کیا ہے لیکن جس طرح سے
 لکھا ہے اور اس پر اعراب لگائے ہیں، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ اسی طرح درست ہے،
 سید مرتضیٰ زبیدی نے بھی جنھیں ترکی زبان پر عبور حاصل تھا آج العروس میں ایک موقع پر صفائی کے
 سلسلہ میں اس لفظ کو اسی طرح سے نقل کیا ہے،

التتمش در اصل اسم مرکب ہے ایل اور التتمش دو جدا گانہ کچھ ہیں ایل کے معنی قبیلہ اور قوم کے ہیں التتمش
 یہ تک یا التتمش کا حاصل مصدر ہے جس کے معنی گرفتار اور انتخاب کردن کے ہیں، اس نے اس اسم مرکب
 معنی قوم کا منتخب اور پسندیدہ انسان ہوتے ہیں، چونکہ لفظ ایل کا تلفظ ایسے معروف اور عام ہے مجھوں کے
 درمیان ہے، اسی لئے صفائی نے ایل پر ہمزہ بھی لگایا ہے اس لفظ کا صحیح تلفظ کچھ ایل زبان کے ساتھ ہی

حصیڈا دھواکان من بلاد میں داخل ہے،

الاسلاہ،

صنائی کے مذکورہ بالا بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ۱۶۶۷ء میں ہندو سے روانہ ہوئے اور اسی سال یہاں پہنچے،

اس قسم کے مواقع پر مجمع بحریں میں سین کی وضاحت نے اب لفظ نیفت کا ابہام اٹھا دیا اور
انی شرت و غوبت فی المہند میں ہندوستان اور سند کے مشرق و مغرب
المسند نیفا و ادبین سنتہ میں چالیس سال سے اوپر گھوما پھرا ہوا،

(بقیہ حاشیہ ص ۴۰۸) خاص ہے شخص اس کی صحیح طور پر ادا کرنے سے قاصر ہے بہر حال اہل مفسور نہیں ہے
اگر مفسور ہوتا تو اہل زبان و پرہیزگار نقطہ لگاتے جو کسرہ کی علامت ہے،

جب سے ترکی زبان رومن خط میں لکھی جانے لگی ہے اور مدادِ صوت پر ہوا ہے اس کے لفظ میں بھی
فرق آگیا ہے اہل زبان اب اس کی ت دوم کو ساکن نہیں بلکہ مضموم کر دیتے ہیں، چنانچہ اس طرح سے
Allul mug لکھتے ہیں،

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شمس الدین اہلیتیش نے قنوج کو ۱۱۷۷ھ میں فتح کیا تھا، اور اس کے چاروں
طرف نہایت مضبوطا فصیل بنوائی تھی، منہاج الدین جوہر جانی نے طبقاتِ ناصری میں اہلیتیش کی فتوحات
کے سلسلہ میں صرف فتح قنوج کو نام لگایا ہے اور اس پر کوئی روشنی نہیں ڈالی ہے،

انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں قنوج پر فاضل مقالہ نگار (L. Dames) نے
تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ محمد بن سام غوری کی فتح کے بعد قنوج سے متعلق کوئی ایسا واقعہ نہیں جو
قابل ذکر ہو،

۱۷ ملاحظہ ہوتا ہے العروس (لفظ و کلمہ)

صنائی کے اس بیان سے ہندوستان میں اُن کے قیام کی مدت ۳۴ سال لاہوری ہوجاتی جس کی تفصیل اپنے موقع پر آئے گی۔

صنائی سفارت میں ہندوستان تہنا بھیجے گئے تھے، یا اُن کے ساتھ اور بھی علماء تھے، اس کی تصریح کیس نہیں مل سکی، مورخین نے رسول کا لفظ بھی استعمال کیا ہے جس کا اطلاق مفرد اور جمع دونوں پر ہوتا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ اور بھی علماء ساتھ رہے ہوں اور صنائی رئیس اوفد ہوں، بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صنائی اس مرتبہ تہنا آئے تھے، گو مورخین نے ہدایا اور خلعت وغیرہ کا ذکر نہیں کیا ہے مگر ظاہر ہے یہ چیزیں ضرور ساتھ رہی ہوں گی، کیونکہ کبھی کوئی سفیر کسی کے دربار میں خالی ہاتھ نہیں جاتا تھا، ہندوستان کی تاریخیں اس باب میں بالکل خاموش ہیں، اس لئے ان باتوں پر روشنی نہیں ڈالی جاسکتی، حیرت ہے کہ مقامی تاریخوں میں صنائی کی پہلی آمد کا کیس یہ نہیں چلتا، جس زمانہ میں صنائی کا ورود ہندوستان میں ہوا تھا، اس زمانہ میں دار الحکومت دہلی نادرہ روزگار، علما و فضلا کا مرکز بنی ہوئی تھی، اس کے باوجود یہاں صنائی کے پایہ کا کوئی محدث نہ تھا، بد قسمتی سے ہندوستان کی زبان کسی دور میں بھی عربی نہیں رہی ہے، اس لئے یہاں لغت و ادب کا چرچا بھی نہیں ہو سکا، مگر اس ملک کو مذہب سے ہمیشہ وابستگی رہی ہے، اس لئے حدیث کا کم اور فقہ کا زیادہ ترجیح چاہا ہے، یہی وجہ ہے کہ صنائی کی حدیث دانی کا تذکرہ یہاں کی کتابوں میں خصوصیت سے کیا گیا ہے، حالانکہ صنائی کا ادبی اور لغوی مذاق حدیث سے کہیں زیادہ تھا، خواجہ نظام الدین اولیا کا بیان ہے،

”باز بھرت دہلی رسیدہ آں ایام در حضرت دہلی علی اکبر بودند با ہمہ در علوم متاد

بود آں در علم حدیث، از ہمہ ممتاز و بیچ کس مقابل اور نبود،“

فوائد الفواو سے ایک آخری اقتباس اور پیش کرنا ہے مگر یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ
 ہیں صغانی کا بدایوں سے انتساب تسلیم کرنے میں اس نے تامل ہے کہ اس بارہ میں امام صغانیؒ
 اور ان کے تذکرہ نگاروں میں سے کسی ایک حتیٰ کہ ہندوستان کے آخری تذکرہ نگار مولانا حکیم عبد
 لکھنوی اور مولوی محمد عبدلشکور عت رحمان علی صاحب تحفۃ الفضلاء فی تراجم الکملانے بھی جن صغانی
 کے بدایوں سے کسی قسم کے علاوہ اور نسبت کا تذکرہ ان کے حالات میں مراحتہً یا کیا یہ نہیں کیا ہے
 سید مرتضیٰ بکراچی ثم الزبیدی نے دس ضخیم جلدوں میں قاموس کی نہایت مبسوط تشریح تاج العروس
 لکھی ہے اس ایف کے موقع پر صغانی کی لذت کی دونوں کتابیں التکملة اور العباب الزاخر بھی ان کے
 پیش نظر رہی ہیں اور انھوں نے صغانی کے متعلق بعض مفید باتیں العباب الزاخر سے تاج العروس
 میں نقل کی ہیں گو العباب کی تالیف کے وقت صغانی کا انتقال مادہ کلمہ پر ہو گیا تھا لیکن العباب
 میں انھوں نے کہیں ضمت بھی بدایوں سے کسی تعلق کا اظہار نہیں کیا اور نہ التکملة میں اس طرف
 کوئی اشارہ کیا ہے، ورنہ سید مرتضیٰ بکراچی جیسے محقق اور ناقد مورخ تاج العروس میں ضرور اس تذکرہ
 تاج العروس کو ہم نے حرفاً حرفاً پڑھا ہے، اس لئے ہم کو یہ کہنے میں ذرا بھی تامل نہیں کہ
 سید مرتضیٰ بکراچی نے کہیں بھی بدایوں سے امام صغانی کے کسی تعلق اور نسبت کا کسی نوع سے کوئی
 تذکرہ نہیں کیا ہے حالانکہ حضرت نظام الدین اولیاء سے ان کی عقیدت بھی ہم جیسے لوگوں سے
 کہیں زیادہ ہے یہی وجہ ہے کہ تاج العروس میں بدن کے مادہ کی تشریح میں انھوں نے پہلے بدایوں
 سے علمی دنیا کو روشناس کرایا ہے، پھر نہایت احترام و تعظیم کے ساتھ حضرت محبوب الہی رحمۃ اللہ
 علیہ اور ان کے مرزبوم بدایوں کا ان الفاظ میں تذکرہ کیا ہے،

بدایوں، بفتح باء، اور بضم واو، ہندوستان

مدینۃ بالہند منہا الشیفۃ النکلا

میں ایک شہر ہے جہاں کے رہنے والے

مدینۃ بالہند منہا الشیفۃ النکلا

بِاللّٰهِ تَعَالٰی مُحَمَّدٌ بْنُ أَحْمَدَ الْحَلَالِی

شیخِ معارفِ اہلِ تہذیبِ احمد خاندانی المود

الشَّهِیرَ بِنِظَاهِ الْوَلِیَاءِ نَفَعْنَا

بِـنِظَامِ الْاَدِیَارِیْنَ، اللّٰہ تَعَالٰی اُن کی

اللّٰہ تَعَالٰی بابر کا تہ،

برکات سے ہیں بہرہ ور فرمائے،

الْعَبَابُ الزَّاحِ اِذَا رَجَعَتْ پوری پوری ہماری نظر سے نہیں گزری ہے لیکن اس کی متفرق سات جلدیں
بالاستیعاب مطالعہ سے گزر چکی ہیں اس میں بھی صفائی کے متعلق بعض مفید باتیں ملتی ہیں مگر کثیر
بدایوں یا اس سے نسبت کا نام تک نہیں آیا ہے،

مجموع البحرین صفائی کی حدیث کے علاوہ ایک کتابِ لغت میں بھی مشہور ہے جو تفسیر
بلگرامی کو نہیں مل سکی تھی، یہ کتاب بھی پوری ہماری مطالعہ سے گزر چکی ہے، اس میں صفائی
نے بن کے مادہ میں بھی بدایوں سے نسبت کا کیا ذکر اس کا نام تک نہیں لیا ہے، ان جو
سے ہیں ان کے بدایوں سے استنباط میں تامل رہا ہے،

خواجہ نظام الدین او لیا، کو صفائی سے دو واسطوں سے تلمذ کی سعادت حاصل رہی
اس لئے جمہور مورخین کے قول پر خواجہ نظام الدین او لیا کے سابقہ بیانات ادا آگے آئے
اقتباس کی مجبوراً مقول تاویل کرنا پڑتی ہے، اور تصحیف کے بجائے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ
صفائی نے بدایوں میں بھی جا کر کسی مردے بزرگ صاحبِ ولایت سے کچھ پڑھا ہوا اگر ایسا ہے تو
یہ غالباً کول کی آمد سے پہلے کا واقعہ ہے، جمہور مورخین کے قول پر اس وقت صفائی کی عمر مشکل
۱۶-۱۷ برس کی ہوتی ہے، گویا یہ زمانہ اُن کی تحصیلِ علم کا زمانہ تھا، خواجہ نظام الدین او لیا کو بعض
بیانات سے ہماری اسی تاویل اور توجیہ کی فریدہ نامید ہوتی ہے، چنانچہ ایک موقع پر فرماتے
”بعد ازاں دنیاں زیادت تحصیل شد“

قیام کول کے زمانہ میں صفائی کو تحصیل علم کا شوق ہوا اور انھوں نے مکہ میں جا کر حدیث کا درس لیا، ۶۶۰ھ میں جب وہاں سے واپس آئے تو قطب الدین ایک نے آپ کے سامنے لاہور کا عہدہ قضا پیش کیا، مگر آپ نے اسے قبول نہیں کیا،

نوائد الفواد کے ان اقتباسات سے بعض اہل علم کو یہ شبہ بھی ہوا ہے جو کسی طرح قابل قبول نہیں کہ بدایوں اس زمانہ میں آٹا مشہور نہ تھا، جتنا لاہور تھا، اس لئے ہو سکتا ہے بیرونی مورخوں نے آپ کا تولد بدایوں کے بجائے لاہور لکھ دیا ہو، یہ شبہ اس وقت درست ہو سکتا تھا جب صفائی کے تذکرہ نگار تہنا غیر منہ و ستانی ہوتے یا صفائی کی اس بارے میں کوئی تصریح موجود نہ ہوتی، یا ہندوستان کا کوئی تذکرہ نگار ان کا تذکرہ قلمبند نہ کئے ہوتا، مگر ان کی تذکرہ نگاری کا فرض ہندوستان کے بعض نہایت نامور مورخوں اورادیوں کو بھی حاصل رہا ہے، اور خود صفائی کی تصریح بھی موجود ہے۔ ایسی حالت میں گمان کیونکر کیا جاسکتا ہے؟

خلیق احمد صاحب نظامی اور جناب ضیا احمد بدایونی نے نوائد الفواد کے جس جلد سے صفائی کے بدایونی المولد ہونے پر استدلال کیا ہے، اس کی واضح تردید اور پرکھ چکی، اور یہ بات محقق ہو چکی ہے کہ صفائی کا مولد لاہور ہے جیسا کہ خود صفائی کے بیان سے ثابت ہے،

خواجہ نظام الدین اولیا کا یہ بیان آواز بدایوں مولد ہونے کی دلیل نہیں ہے، اہل علم جانتے ہیں کہ یہ پیرایہ بیان ہمیشہ مولد ہونے کی دلیل نہیں ہوتا، اس لئے اس جملہ سے صفائی کے بدایونی الاصل ہونے پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، صفائی کو صفان سے جو آبائی تعلق رہا ہے وہی ان کا طرہ امتیاز اور سرمایہ افتخار ہے جیسا کہ ان کے اس شعر سے عیاں ہے،

فقلت یا دھرم سالحنی مسالمتہ فاننی عمری شہ صاغانی لہ

اسے زمانہ تو میرے ساتھ مصاحبت کرے کیونکہ میں حضرت عمرؓ کا خطاب کی

اولاد سے ہوں اور وطن میرا صفان ہے۔

یہی وجہ ہے کہ انھوں نے مادِ مرگ اپنے اس خاندانی اور آبائی تعلق کو کبھی فراموش نہیں کیا، ہر جگہ اپنی نسبت اللہ تعالیٰ لکھا اور مورخین اور تذکرہ نگاروں نے بھی اس نسبت کا ہر جگہ خیال رکھا ہے، خواجہ نظام الدین اولیاء کی بزرگی اور صفائی سبب واسطہ ملذ کے پیش نظر ان کے مذکورہ بالا کی یہی توجیہ کی جاسکتی ہے کہ اس جملے میں صفائی کے بدایون سے محض تعلق کا اظہار ہے،

”اواز بدایون بود سے اس حقیقت کا بھی انکشاف ہوتا ہے کہ یہ تعلق اتنا معمولی تھا کہ جو قابلِ ذکر ہی نہ تھا، اور خود حسن سحر ہی بدایونی جامع ملفوظات کو بھی اس کا علم نہ تھا، حضرت محبوب الہی نے ایہ بتایا کہ انھیں ہمارے وطن بدایون سے بھی ایک گونہ تعلق رہا ہے، مگر اس تعلق کی وضاحت سے جامع ملفوظات اور ارباب تذکرہ نویس فراموش ہیں،

صغالی جب پہلی مرتبہ بسلسلہ سفارت دہلی آئے تو یہاں انکی ملاقات یکیرینہ دوست ہوئی، دورانِ گفتگو میں زمانہ طالب علمی کا ذکر چھڑ گیا صفائی نے بھی اپنے تھیں علم کے زمانہ کا ایک واقعہ انھیں سنایا، اُللہ تعالیٰ کے ان انعاموں کا تذکرہ کیا جو اس نے ان پر کئے تھے، بقول حضرت نظام الدین اولیاء فرماتے لگے جب ہم بدایون میں پڑھتے تھے اس وقت ہمارے استاد کے پاس حدیث کی ایک کتاب ملخص نام کی تھی، ہمیں اس کے دیکھنے کا بڑا شوق تھا، یہ کتاب ہم نے ان سے مانگی تھی، مگر انھوں نے نہیں دی، ایک دن وہ وقت تھا کہ ہمیں کتاب دینے سے بھی گریز کیا جاتا تھا، اور ایک یہ وقت ہے کہ ہم برائے اللہ تعالیٰ نے ایسا کرم کیا ہے کہ اب اس جیسی کتاب کے سینکڑوں لکھنے والے اگر ہم سے پڑھ سکتے ہیں،

اللہ تعالیٰ نے صفائی کو جو جاہ و منزلت عطا کی تھی، اس نے انھیں مبصروں کی نگاہوں میں

محمود بنا دیا تھا، اس لئے کسی بدخواہ نے اُن کا یہ قول اُن کے استاد سے جو اس وقت بقید حیات تھے نقل کر دیا کہ صنائی تو اب آپ کی نسبت بھی یہ کہتا ہے کہ ہمارے استاد نے لکھنؤ دینے سے انکار کیا تھا۔ مگر اب اس کتاب کے مصنف جیسے سو آدمی اگر مجھ سے پڑھ سکتے ہیں، یہ سن کر انھوں نے کہا معلوم ہوتا ہے اس کا حج قبول نہیں ہوا، ورنہ وہ ایسی بات نہ کہتا۔

حضرت محبوب الہی فوائد الفوائد میں فرماتے ہیں،

”القصہ چوں از آنجا بدلی آمد، مگر در انچه بدایوں بود آنجا اور استادے بودہ است آمد
بزرگ و صاحب ولایت بود، برو کتابے بود، در حدیث کہ آنرا لکھنؤ گویند، مولانا رضی اللہ
ازہو طلب نمودہ بود اور ادراستہ مضائقہ نمود، چوں مولانا با حصول علم و بخور معنی در
در دہلی آمد مگر بایارے می گفت کہ وقتے استاد من لکھنؤ از من دریغ داشتہ بود اس سعت
صدیچہ صاحب آن کتاب باید کہ پیش من پیڑے بخواند کہے اس سخن استاد اور سانیہ
گفت نہ ہمانا کہ حج و قبول افتادہ باشد کہ اگر حج و قبول شدہ بودے اس چہیں سخن نہ گفتم“

یہاں یہ نکتہ بھی لحاظ کے قابل ہے کہ حضرت نظام الدینؒ اولیاء کا مذکورہ بالا بیان تمام تر انہی الفاظ پر مشتمل ہے جو کسی بدخواہ نے صنائیؒ کے استاد سے جا کر کہے تھے،

تاریخ دیر کی کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر، جب دربار میں آتے تھے تو وہ اپنے فرائض ادا کرنے کے بعد بار بار دربار میں حاضری کے پابند نہیں رہتے تھے۔ اور عموماً ایسے علماء اور ارباب کمال کو سیفرنہا کر بھیجا جاتا تھا جنھیں حدیث، فقہ، سیر اور کلام میں کمال حاصل ہوتا تھا۔ وہ سفارت کی حالت میں درس و تدریس اور علم و فن کی خدمت سے گریز نہیں کرتے تھے، اس لئے طالبان علوم جو حق و جوق اُن کی خدمت میں حاضر ہو کر پڑھتے اور حدیث کا سماع کرتے تھے، اسی وجہ سے سیفرنہ

آدم ایک یادگاری حیثیت اختیار کر لیتی تھی، اور عوام و خواص میں خلیفہ کی ہر دلعزیزی اور شہرت بڑھ جاتی تھی، اور باب مذکورہ اس قسم کے اہل علم سفیروں کے حالات میں اُن کی اس علمی فیض رسانی کا تذکرہ خصوصیت سے کرتے ہیں، اس سلسلہ میں ہم یہاں صرف دو مثالیں پیش کرتے ہیں تاج الدین علاؤ الدین ابکی المتوفی ۷۸۷ھ فخر الدین ابو علی یحییٰ بن الزبیع العمری (جنہیں خلیفۃ الماصر لدین اللہ نے سلطان غیاث الدین محمد بن سام المتوفی ۷۹۹ھ کے دربار میں خلعت دے کر غزنہ بھیجا تھا) کے حالات میں رقمطراز ہیں،

حدث بالكثير..... بهواة
و بغزنة لما توجه اليها
رسولا من الديوان العزيز
مورخ بن النجار نے ان کے فضل و کمال کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے،

كان اما كبيرا و فورا نبيا
حسن المعرفة بهذا الشافعي
محققا مدققا ملحا الكلا و في
المناظر و الجدل مجددا في
علم الكلا و الحساب و قسم
البركات وله معرفة حسنة
بالحدیث
آپ بلند پایہ اور باوقار امام تھے مذہب شافعی کے بڑے و اتفقکار اور محقق و مدقق تھے، جدل و مناظرہ میں بھی دلکش گفتگو کرتے تھے، علم کلام، ریاضی، اور قسم میراث کے بھی ماہر تھے، اور علم حدیث میں بڑی معرفت اور بصیرت حاصل تھی،

۱۷۵ھ مطابق ۱۶۵ھ - ۱۶۵ھ مطابق ۱۶۵ھ - ۱۶۵ھ مطابق ۱۶۵ھ
کتاب مذکور،

سلطان غیاث الدین کے دربار میں ابن الریتی کی آمد کا تذکرہ منہاج الدین جو نہ جانی نے بھی کیا ہے، چنانچہ اپنی کتاب طبقات نامہ صری میں لکھتے ہیں،

”چند کثرت از حضرت دارالخلافہ از امیر المومنین الناصر لدین اللہ خلعت فاخرہ بھرت

سلطان غیاث الدین طاب ثراہ وصل شد کثرت اول میں الربیع امہ وقاضی مجد الدین قدو

با و بدر اراخلاذ رفت

عبد اللہ بن عمر المکی نے بھی ظفر الوالد میں اُن کی آمد کا ذکر سلسلہ کے واقعات میں کیا ہے جس ثابت ہوتا ہے کہ ابن الربیع سلطان غیاث الدین کے دربار میں اسی سال آئے تھے لکھتے ہیں،

كان الناصر لدين الله ابو العباس احمد بن المستنصر

احمد بن المستنصر راسل غياث الدين

و اول من وصل اليه حاجبا من

الحليفة ابن الربيع ومعه خلعة

الحليفة وفي رجوعه استصحبه

القاضي مجد الدين قدس بالله باليتق

من جانبهم للحليفة

کے شایان شان کتافت لے کر بندا دئے گئے تھے

ابن الربیع کو سلطان شہاب الدین محمد بن سام غوری المتوفی ۶۱۲ھ کے دربار میں بھی سفیر بنکر جانے کا فخر حاصل ہے، مؤرخ سبکی طبقات الشافعیہ میں تحریر فرماتے ہیں،

لما لاحظ بوطقات نامہ صری، طبع کلکتہ ۱۲۶۲ھ ص ۷۱، ملاحظہ ہو ظفر الوالد بغفر والہ طبع لیسٹن ۱۹۲۰ء

ان کا انتقال ۲۰ رذی قعدہ ۳۱۰ھ
 میں ہوا، نماز جنازہ مدرسہ نظامیہ میں
 پڑھی گئی، میرے نزدیک یہی تاریخ وفات
 صحیح ہے، ابن النجار کے علاوہ بعض مؤرخوں
 نے لکھا ہے کہ انھوں نے خراسان کے
 راستہ میں وفات پائی، جب انھیں سلطان
 شہاب الدین کے دربار میں سفیر بنا کر
 غزنہ بھیجا گیا تھا، مگر یہ محض وہم ہے کیونکہ
 وہ سلطان شہاب الدین کے دربار سے
 ۳۱۰ھ ہجری میں بغداد واپس آ گئے تھے
 اور سال وفات ۳۱۰ھ ہجری تک میں
 رہے،

انہ توفی فی یوم الاحد السابع
 والعشرين من ذی القعدة
 سنة ست وستمائة ووصلی
 علیہ یوم الاثنين بالمدرسة
 النظامیہ (قلت) هذا هو
 الصواب فی تاریخ وفاته و
 ذکر غیرہ انہ توفی فی طوق
 خراسان لما توجه دسولا
 الی السلطان شہاب الدین
 الغوری الی غزنہ وهو هو
 فانه عاد من عند السلطان
 المذکور الی بغداد فی سنة
 ثلاث وستمائة واما ربها الی
 ان توفی سنة ست وستمائة ھ

اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ سفارت کی خدمت کے لئے کیسے کیسے صاحب فن علماء
 کا انتخاب کیا جاتا تھا، ابوشامہ المقدسی المتوفی ۵۶۸ھ ہجری نے محدث ابو الحسن علی بن ابراہیم محلی
 المعروف بابن نجیہ المتوفی ۵۹۹ھ کے حالات میں لکھا ہے،

سلطان نور الدین رحمہ اللہ نے ابن نجیہ

یعتلہ نور الدین رحمۃ اللہ علیہ

سر سوگلا الی بغداد فی
سنة اربع و ستين و خمائة
فسمع بها عبد الخالق بن محمد
ابن احمد بن يوسف وغيره نے ان سے
حدیث کا سماع کیا تھا،
بن یوسف وغیرہؒ

ایسا ہی صفائی کے ساتھ ہندوستان میں بھی ہوا، یہاں ان کے طویل قیام سے قیاس
ہوتا ہے کہ سفارت کے عہدہ پر ان کا تقرر عارضی نہ تھا، بلکہ طویل مدت کے لئے بھیجا گیا تھا،
چنانچہ صفائی کا قیام ہندوستان میں سات آٹھ برس سے کم نہیں رہا آخری مدت میں یہاں کہاں
کہاں قیام رہا، یہ بتانا مشکل ہے لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کسی ایک جگہ مستقل قیام
نہیں رہا، بلکہ انھوں نے ہندوستان کے مختلف حصوں کی سیاحت کی، جیسا کہ انھوں نے خود
لکھا ہے،

انی شَرَقْتُ وَ غَرَبْتُ فِي الْهِنْدِ
وَالسِّنْدِ نِيفًا وَ اَرْبَعِينَ
سنة ۶
میں ہندوستان اور سندھ کے
مشرق و مغرب میں پالیس سال سے
اوپر گھوما پھرا ہوا،

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ہندوستان میں کسی ایک جگہ مستقل نہیں رہے، بلکہ
خلیفہ ہندو کا پیغام سلطان التتیش کو پہنچانے اور فرائض منصبی کی انجام دہی کے بعد مختلف شہروں
کی سیاحت کی،

۱۰ ملاحظہ ہو: الذیل علی الروضتین . ج ۱ اول قاہرہ ۱۳۶۶ھ ص ۳۴۰

۱۱ ملاحظہ ہو تاج العروس لفظ و کنکی

ہندوستان کے اہل علم صفائی کی حدیث دانی سے پوری طرح واقف تھے، اس لئے انھوں نے اُن کی آمد کو نعمت غیر مترقبہ سمجھا، چنانچہ وہ جہاں جاتے اُمراء اور علماء و مشائخ پروانہ کی طرح آپکے گرد جمع ہو جاتے تھے، اور آپ سے حدیث و سنت کی تحصیل کرتے تھے، درس و تدریس کے اس سلسلہ نے عوام و خواص دونوں سے آپ کا رابطہ استوار کر دیا تھا، اور وہ خلیفہ ہند اُمکے نام اور کام اُمکی ہندوستانی مسلمانوں کے ساتھ ہمدردی و محبت سے پوری طرح واقف ہو گئے تھے، (باقی)

غالب انسانی کلو پیڈیا کا ایک باب

مرقع غالب

جس میں مرزا غالب کی دس تصویریں وضاحتی اشارات کے ساتھ شائع کی گئی ہیں، ان تصویروں میں مرقم کی وہ نمایاں تصویر بھی شامل ہے جس کو مرزا غالب نے اپنی کسی محضرِ مصور سے خواجہ بہادر شاہ ظفر کی خدمت میں پیش کیا تھا، اس تصویر کے علاوہ مرقم کی ایک دوازدہ رنگین سنہری تصویر بھی شامل ہے جو مغل فنِ مصوری کا شاہکار ہے،

مرقع غالب

سلسلہ غالبیات میں ایک لائقِ غور اضافہ اور غالب کے شیدائیوں کیلئے قابلِ قدر ادبی تحفہ ہے جو جن آرٹ پیپر پبلکات اور جاذبِ نظر مجامعت کے ساتھ حسین ترین اہم کی شکل میں شائع کیا گیا ہے اور بلا خوفِ تکبر کہا جاسکتا ہے کہ اردو زبان میں ایسا کوئی مرقع کسی شاعر کا ایسا شائع نہیں ہوا،

غالب شیدائی جس طرح ان کی زندگی کے حالات پڑھ کر خوش ہوتے ہیں، اسی طرح اس مرقع کی اشاعت پر بھی خوش

ہوں گے، مالک داہ

غالب پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے لیکن مرقعِ غالب بنو زشتہ تکمیل تھا، سو اب خیر ہو دی نے اس کی کو بھی

پورا کر دیا۔ نیاز فتحپوری

قیامت آٹھ روپے، مشکِ قیمتی بھیجے دے، اصحاب سے رجسٹری کے اخراجات نہیں لئے جائیں گے

فقہ اسلامی کے مآخذ

قیاس

از جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر مدرس مدرسہ مصنفہ اجیر

(۵)

فقہ اسلامی کا جو تھا مآخذ قیاس ہے،

قیاس کی حقیقت و تعریف | قیاس کے لغوی معنی "اندازہ کرنا" مطابقی اور مساوی کرنا ہیں، فقہاء کی اصطلاح میں علت کو مآخذ بنا کر سابقہ فیصلہ اور نظیر کی روشنی میں نئے مسائل حل کرنے کو قیاس کہتے ہیں، اس کی تعریف یہ

تقدیر الفروع بالاصل فی الحکمہ حکم اور علت میں فرع (نیا مسئلہ) کو اصل

والعللۃ، (سابق حکم) کے مطابق کرنا،

ذیل کی تعریف اس سے زیادہ واضح ہے،

الحاق امر بامر فی الحکم الشرعی دو مسئلوں میں اتحاد علت کی وجہ سے

الاتحاد بینہما فی العللۃ جو حکم ایک مسئلہ کا ہے، وہی حکم دوسرے

مسئلہ کا قرار دینا،

اس کی تفصیل یہ ہے کہ پیش آنے والے نئے مسائل کے حل کی دو صورتیں ہیں، (۱) جو چیزیں قرآن

و سنت یا اجماع کے صریح حکم سے ثابت ہیں، ان کے الفاظ و معانی میں غور کیا جائے اور فقہاء کے بیان کردہ

طریقوں اقتضائے کنایہ اشارۃ وغیرہ کے تحت نئے مسئلہ کا حکم دریافت کیا جائے، اس طرح بہت مسائل ظاہری الفاظ و معانی ہی سے حل ہو جائیں گے اور زیادہ گہرائی میں جانے کی ضرورت نہ ہوگی،

۲۔ لیکن نئے حالات و مسائل کا پھیلنا اس قدر وسیع اور زنگ بربگ ہے کہ محض اس سے کام نہیں چلتا، ایسی صورت میں صریح حکم کے مفہوم سے مسئلہ کا حل ڈھونڈا جانا ہوگا، یعنی گہرائی میں جا کر اس کی علت نکالی جائے گی، علت کی نوعیت و کیفیت میں غور کیا جائے گا، پھر نئے مسئلہ کی علت دیکھی جائے گی، اس کے مال و ماعلیہ میں نظر ڈرائی جائے گی، اگر پرانے اور نئے دونوں کی علتوں میں اتحاد ہے تو سابق حکم اس نئے مسئلہ پر بھی جاری کر دیا جائے گا، اسی عمل استنباط کا نام قیاس ہے، اس عمل کے ذریعہ ان نئے مسائل کا حل دریافت ہوتا ہے، جن کو صریح حکم کے الفاظ و معانی شامل نہیں ہوتے، بلکہ علت کے ذریعہ اس کے عقلی مفہوم میں داخل ہوتے ہیں،

اذا اخذوا حکم الفرع من الاصل	فقہاء جب فرع (نیا مسئلہ) کا حکم اصل
مما و ذلك قیاساً بقدر ہرھو	(سابق فیصلہ) سے نکالتے ہیں اس کو قیاس
الفرع بالاصل فی الحکم والعلۃ	کہتے ہیں کیونکہ اس صورت میں حکم اور علت کے معانی ہیں

فرع کا اندازہ اصل کے ساتھ لگاتے ہیں

قیاس کی اہمیت	قیاس کے ضرورت کی بنیادی وجہ وہی ہے جو اجماع کے باب میں مذکور ہو چکی کہ ایک ضرورت
طرف تو اصل و کلیات ہیں جو اپنے ظاہری مفہوم میں محدود ہیں، اور دوسری طرف	

حالات و تقاضا کے نئے تغیرات اور ضرورت زمانہ کی نئی نئی کیڑیں ہیں جو آئے دن نئے مسائل پیدا کرتی رہتی ہیں ایسی صورت میں فطری طور پر اصول و کلیات اور تصریحی احکام کے عقلی مفہوم میں غور و فکر اور ان کی روح اور مزاج سے واقفیت حاصل کر کے اس حد تک ان کے دامن کو وسیع کرنے کی ضرورت ہے

کہ ہر دو کے تقاضوں کو وہ اپنے اندر سمیٹ سکیں، اور زمانہ کے منفی کو اس میں اپنا رنگ بھرنے کا موقع نہ مل سکے۔

قرآن حکیم میں قیاس کی بنیاد سے متعلق آیتیں

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ (۵۹) پس اعتبار کرو اے آنکھوں والے،

نہتارنے اعتبار کا مطلب یہ بیان کیا ہے

وَدَاخِلِي إِلَى نَظِيرَةِ أَمِي الْحَكَمِ
عَلَى الْمَشَى بِمَا هُوَ ثَابِتٌ لِنَظِيرَةِ

کسی شے کو اس کی نظیر کی طرف پھیرنا یعنی
جو حکم اس کی نظیر کا ہے وہی حکم اس شے کا

قرار دینا،

اس آیت کے الفاظ عام ہیں جو موعظت اور استنباط سب کو شامل ہیں،

قرآن حکیم میں فقہ فی الدین کو خاص جماعت کا مستقل مشن قرار دیا گیا ہے،

لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ (۹۶)

تا کہ دین میں وہ جماعت فہم و بصیرت

حاصل کرے،

تعلیم کتاب کے ساتھ حکمت کی تعلیم کو بھی رسول اللہ ﷺ کی ہمت کا مستقل مقصد ٹھہرایا گیا

وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ، وہ رسول کتاب اور حکمت کی تعلیم

دیتا ہے، (۱۵۹)

یہ سب انتظام اسی لئے تھا کہ نئے حالات و مسائل کے استنباط کا راستہ کھلے اور اسلامی تعلیم کی بنیاد

وہمگیریت قائم رہے اور اسکے ملنے والے نئی راہ کی تلاش میں سرگرداں ہو کر زمانہ کا شکار نہ بنیں،

علاوہ اُن قرآن و سنت میں بہت سے احکام و اصول کی علیتیں اور غایتیں اُن کے ساتھ ہی بیان

کر دی گئی ہیں تاکہ صریح حکم کے ساتھ صریح کو بھی شامل کیا جاسکے اور مزید استنباط و استخراج کا کام جاری رکھا جائے،

یہ صحیح ہے کہ غلطیوں اور غایتوں کے معلوم ہو جانے سے احکام کی تعمیل میں سہولت پیدا ہوتی ہے، لیکن مذکورہ بالا مقصد بھی تسلیم کرنے میں کوئی دشواری نہیں لازم آتی ہے، بلکہ مزید فوائد کے حصول کا دروازہ کھلتا ہے،

قیاس کی مخالفت میں پیش کی جانے والی آیتیں ثبوت میں زیادہ زور داریں

یہ عجیب بات ہے کہ قیاس کے ثبوت کی زیادہ پر زور دہی آیتیں ہیں جو قیاس کی مخالفت میں پیش کی جاتی ہیں، مثلاً

نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (۱۳۹)

ہم نے آپ پر ”الکتاب“ نازل کی دین کی تمام باتیں بیان کرنے کے لئے،

مَا مِنْ دُطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (۱۴۰)

ہر خشک و تر کتاب میں ہے،

یہ ظاہر ہے کہ قرآن مجید کے صرف الفاظ و معانی پر پیش آمدہ صحت کے لئے بیان نہیں قرار دیے جاسکتے اور نہ وہ ان سب کے جامع ہو سکتے ہیں، البتہ ان کے مفہوم کی گہرائی اس حقیقت کی حامل ہو سکتی ہے اس لئے لازمی طور پر وہی مراد ہوگی جیسا کہ عارفین نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے،

لَا يَنْقُضُ عَجَائِبُهُ وَلَا يَخْلُقُ

قرآن کے عجائب (حقائق و معارف)

علیٰ کثرۃ الرد،

کبھی ختم نہ ہوں گے، امدت بار بار دہرنے

سے یہ کلام پڑا ہو گا، (بلکہ ہر بار متبصر کے لئے علم و عرفان کی نئی نئی راہیں)

تجلیات

انہی حقائق و معارف کے بارے میں ہے،

فقد انقصت ظہور الفحول ان کے اور اک سے بڑے بڑے مرد میدان
عن ادد اکھا و عجوت الافکار کی کمر ٹوٹ گئی ہوا افکار و تصورات کی
عن التطورات حول حریمہا، بلند پروازی بھی اس کے حرم تک نہیں پہنچ
یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ دوسری آیت میں کتاب سے قرآن حکیم مراد لیا جائے اور نبیا
سے پہلی آیت میں اصول و کلیات مراد نہ ہوں، بلکہ خبریات فروع مراد ہوں، اور یہ تحقیق مفسرین کی
ہے کہ کتاب سے مراد لوح محفوظ (عظم الہی) ہے، اور اسی کی وہ صفت ہے، جو بیان کی گئی ہے، اور نبیا
مراد اصول و کلیات ہیں، ان کے علاوہ اور بھی کئی آیتیں قیاس کی مخالفت میں پیش کی جاتی ہیں لیکن
موقع اور محل کی تعیین کے بعد پھر نفی لغت کی گنجائش نہیں رہتی ہے،

رسول اللہ کا قیاس کرنا دوسروں	قیاس کے ثبوت میں رسول اللہ ﷺ کے اس طرز عمل سے
کے لئے دلیل جواز نہیں بن سکتا	بھی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جن معاملات میں صریح وحی نہ موجود

ہوتی ان میں آپ اپنی رائے اور اجتہاد سے حکم صادر فرماتے تھے لیکن چونکہ آپ مبطل وحی تھے، براہ راست
الہی پالیسی کے محسوس راز تھے، اور خطائے اجتہادی پر قائم رہنے سے آپ کی حفاظت کی جاتی تھی
جو آپ کے علاوہ امت کے کسی فرد کو حاصل نہیں ہے، اس بنا پر دوسروں کے قیاس کے لئے آپ کا عمل
دلیل جواز نہیں بن سکتا، البتہ آپ کا فرمان

انتم اعلوٰن بامورد دنیاکم اپنے دنیوی امور کو تم زیادہ

جانتے ہو،

اور

واذا موتکم بشئ من دأئ جب میں اپنی رائے سے کسی شے کا حکم دوں

تو میں بشر ہوں،

فَانَّمَا نَابَشَرٌ

لہ مسلم و مشکوٰۃ

دوسروں کے لئے قیاس کی گنجائش پیدا کرتا ہے، آپ کا ایک دوسرا صریح ارشاد اس بارے میں نہایت اہم ہے آپ حضرت معاذ بن جبل کو جب یمن بھیج رہے تھے تو امتحان کے طور پر ان سے پوچھا کہ

بِمَا تَقْضِي قَالَ بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ

قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ

تَعَالَى قَالَ أَقْضِي بِمَا تَقْضِي بِهِ

رَسُولُ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ مَا

تَقْضِي بِهِ رَسُولُ اللَّهِ قَالَ أَتَمْتَدُّ

بِرَأْيِي قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْحَمْدُ

لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِهِ

بِمَا يَرْضَى بِهِ رَسُولُهُ

حالت میں اپنی رائے سے اجتہاد کر لوں گا،

اس پر رسول اللہ خوش ہوئے اور

فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اُس نے

اپنے رسول کے فرستادہ کو اس بات کی توفیق

دی جو اس کے رسول کو پسندیدہ ہے

ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت معاذ بن جبل اور ابو موسیٰؓ دونوں کو رسول اللہ ﷺ نے

نہیں کے ایک ایک علاقہ کا قاضی بنا کر بھیجا تھا، اور آپ کے استفسار کے جواب میں دونوں حضرات نے

عرض کیا تھا،

اذا العنجد الحکوفی السنۃ
نقیس الا مہربلا مر فکان اقرب
الی الحق عملنا یمہ فقال علیہ
السلام اصابتما یمہ

جب ہم سنت میں حکم نہ پائیں گے تو ایک
معاقلہ کو دوسرے معاقلہ پر قیاس کریں گے
جو فیصلہ حق کے زیادہ قریب ہوگا، اسی
پر عمل کریں گے، رسول اکرمؐ نے فرمایا کہ تم

دونوں کی رائے درست ہے،

قیاس کے خلاف ایک
روایت کی توجیہ

جس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی اسرائیل کے قیاس پر یکسر کی ہے
اس کو ان کی غلطی و گمراہی کا سبب - - - - قرار دیا ہے، وہ یہ ہے،

قَالَ لَمَّا يَزَلْ اَمْرٌ بَنِي إِسْرَائِيلَ
مُسْتَقِيمًا حَتَّى كَثُرَتْ فِيهِمْ اَوْلَادُ
السَّبَا يَانِقًا سَوَامًا لَمْ يَكُنْ بَاخَذٍ
كَانَ فَضْلُ وَاَصْلُ وَاُلُوه

بنی اسرائیل کا معاملہ اس وقت تک درست
اور صحیح چلتا رہا جب تک کہ ان میں نوٹھی
زادوں کی کثرت نہ ہوئی، جنہوں نے بیش
آنے والے معاملات کو سابقہ معاملات پر

قیاس کیا، جس سے وہ خود بھی گمراہ ہوئے
اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا،

مگر اس روایت کے الفاظ ہی میں اس کا محل اور جواب موجود ہے، اولاد السبایا "لو نوڈیوں
کی اولاد" سے مراد غیر تربیت یافتہ اور نا حقیقت شناس لوگ ہیں جنہیں علمی و فکری زندگی میں کوئی مقام
جامل نہیں ہوتا ہے، مگر اپنی کم ظرفی اور تھوڑے پن کی وجہ سے اپنے کو غیر معمولی حیثیت و صلاحیت کا
سمجھنے لگتے ہیں،

یہ صورت حال ہر قوم کے غیر تربیت یافتہ لوگوں میں پائی جاسکتی ہے، بالخصوص زوال زدہ قوموں میں
اسکی بڑی کثرت ہوتی ہے، کیونکہ اس میں سنجیدہ غور و فکر کی صلاحیت باقی نہیں رہتی، ظاہر ہے کہ جب

ایسے لوگ قیاس کرنے لگیں گے تو اس کا نتیجہ گمراہی کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے ،
 صحابہ کے عمل اور اجماع | رسول اللہ ﷺ کے بعد صحابہ کرام کی زندگی میں قیاس کا ثبوت "نہ مننا" سے قیاس کا ثبوت
 کہ فقہانے قیاس پر اجماع "کا دعویٰ کیا ہے لیکن چونکہ ان کے زمانہ میں تمدن
 کو زیادہ وسعت نہیں ہوئی تھی، اس بنا پر قیاس علی مسائل تک محدود رہا، چنانچہ جو نیا حل طلب مسئلہ
 پیش آتا تو کتاب و سنت سے اس کا حکم دریافت کیا جاتا ان میں نہ ملتا، اور اجماع کی بھی کوئی صہدت
 نہ مل سکتی، تو اجتہاد اور رائے سے اس کا فیصلہ کیا جاتا تھا، اس کی چند مثالیں یہ ہیں،
 حضرت ابو بکرؓ سے کھالہ (جس کے نہ پاپ ہوں اور نہ اولاد) کی وراثت کے بارے میں حکم دریافت
 کیا گیا تو فرمایا

اقول فیہا بواہی فان یکن صوابا
 فمن اللہ وان یکن خطا فمینی
 ومن الشیطان
 میں اپنی رائے سے یہ بات کہتا ہوں اگرچہ
 وہ صحیح ہے تو اللہ کی طرف سے ہے
 اگر غلط ہے تو میری طرف سے اور شیطان
 کی طرف سے سمجھو،

اسی طرح حضرت عمرؓ نے حد (دادا) کے بارے میں ایک موقع پر فرمایا،
 اقضی فیہ بواہی
 اپنی رائے سے اس کے بارے میں فیصلہ
 کرتا ہوں،

حضرت عثمانؓ نے حضرت عمرؓ سے ایک موقع پر فرمایا،
 ان اتبعنا راہک فسدید
 ان تتبع راہی اسی من قبلہ
 اگر آپ اپنی رائے کی اتباع کریں تب
 بھی ٹھیک ہو، اگر اپنے پیشر کو کی رائے

فَنَعَدَ الْمَوَالِيَّ؛

کی اتباع کریں تو اور بہتر ہے،

حضرت علیؑ نے ایک مسئلہ کے بارے میں فرمایا کہ پہلے میری اور عمرؓ کی رائے اس میں متفق تھی لیکن

اب میری رائے خلاف ہو گئی ہے۔

وَقَدْ رَأَيْتَ الْإِلَّاهَ بَيِّعَهُنَّ؛

اب میں ان کی بیع کو مناسب سمجھتا ہوں

حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے جس عورت کو طلاق لینے کا اختیار دیا گیا تھا اس کے بارے میں

فرمایا کہ

”میں اپنی رائے سے فتویٰ دیتا ہوں اگر صحیح ہے تو اللہ کی جانب سے اور غلط ہے تو

میری اور شیطان کی طرف سے ہے۔ اللہ احد اس کا رسول اس سے بری ہیں“

اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور زید بن ثابتؓ وغیرہ جلیل القدر اصحاب کی رائیں

(قیاس) بکثرت ملتی ہیں جن کے بعد قیاس کے ثبوت میں کوئی شک و شبہ باقی نہیں رہتا،

یہ حضرات اپنے شاگردوں اور حکومت کے عہدیداروں کو بھی (جن میں سلامیت ہوتی) قیاس

کا حکم دیتے تھے۔ مثلاً حضرت عمرؓ نے قاضی شریح کو جب مذکور کا قاضی مقرر کیا، تو فرمایا کہ

”جب کسی معاملہ میں قرآن و سنت میں صریح حکم نہ ملے، اندھیں شبہ ہو تو اپنی رائے

سے اجتہاد کرو“

اسی طرح حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو بصرہ کی امارت پر مقرر کرتے وقت جو فرمان

دیا تھا، وہ بھی قیاس کے بارے میں نہایت صریح ہے۔

اعرف الاشیاء والنظائر وقس پیش آمدہ مسائل کے مشابہ فیصلہ اور نظائر

الامور بمثلہا کی معرفت حاصل کرو اور ان پر اپنی رائے سے

قیاس کے خلاف مواہجہ ایک طرف قیاس کے بارے میں ان بزرگوں کے یہ اقوال عملی موجود ہیں دوسری
اقوال اور ان کے عمل طرف اس کی مخالفت میں بھی ان کے اقوال ہیں، چنانچہ حضرت ابو بکرؓ نے ایک
موقع پر فرمایا،

ای سماء تظلنی وای ارض
تقلنی اذا قلت فی کتاب اللہ
کون آسمان اپنے زیم سایہ مجھے رکھے گا
کون زمین مجھے اٹھائے گی جب میں اللہ
کی کتاب میں اپنی رائے سے کچھ کہوں گا،
حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے،

ایاکم و اصحاب الراۃ فانہم
اعلاء السنن علیہم الاحادیث
لو کہو! اصحاب رائے سے اپنے کو بچاؤ،
سنت کے دشمن ہیں، حدیث محفوظ رکھنے
سے وہ عاجز ہیں، اس لئے اپنی رائے سے
کہتے ہیں،

اس روایت کا یہ کرمہ اُعتیہ صوُلا حادیث ان یحفظوہا فقالوا بالراۃ نہایت غور و فکر
کا مستحق ہے،

ایک اور موقع پر حضرت عمرؓ نے فرمایا
ایاکم و المکایلة قیل و ما لکما یلئے
قال المقالیسة
اپنے آپ کو مکاید سے بچاؤ جب پوچھا گیا
کہ مکاید کیا چیز ہے تو فرمایا آپس میں
غالباً اس کا تعلق زیر بحث قیاس سے نہیں ہے،
حضرت علیؓ کا ارشاد ہے

لو كان الله يودخذ قياساً كان
 باطن الخلف ادلى بالصح من
 ظاهره،
 اگر دین قیاس سے حاصل کیا جاتا تو موز
 کے نیچے کے حصہ پر مسح کرنا اور کپڑے کے حصہ پر مسح
 کرنے سے زیادہ بہتر ہوتا،

حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا:

يذهب قراءكم وصلحاءكم و
 يتخذ الناس رؤساً جهالاً
 يفتنونكم الا مودبراً لله،
 تمہارے اہل علم اور صلحاء غصت ہو جائیں گے
 اور لوگ جاہلوں کو سردار بنالیں گے وہ
 معاملات میں اپنی رائے سے قیاس کریں گے،

بظاہر ان اقوال میں تضاد معلوم ہوتا ہے، لیکن درحقیقت تضاد نہیں ہے، بلکہ رائے اور قیاس
 کی مخالفت کا مقصود محض احتیاط ہے، کہ ہر کس ذاکس اس کا مدعی نہ بن جائے، بلکہ اس کی اجازت انہی
 لوگوں کو ہوگی، جو ہر حیثیت سے اس کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں،

قیاس کی اجازت انہی مسائل میں ہوگی جن کی حقیقی معنوں میں ضرورت بھی جائے گی، اور بقول
 حضرت عمرؓ شاہ و نظار پر قیاس کیا جائے گا، لیکن جہاں سہل پسندی اور ہوا و ہوس کے غلبہ کی وجہ سے
 ضرورت نہ پائی جائے گی، یا قیاس کرنے میں اس کے حدود و قیود کی رعایت نہ ملحوظ رکھی جائے گی وہاں
 قیاس کی قطعاً اجازت نہ ہوگی، مذکورہ بالا اقوال میں اسی کی طرف اشارہ ہے، ورنہ اگر قیاس کا دروازہ
 مطلق بند کر دیا جائے تو نئے مسائل کے حل کی کوئی شکل نہیں رہ جاتی،

زیر بحث قیاس میں اہمیت و صلاحیت کا معیار کیا ہے؟ کن لوگوں کو قیاس کی اجازت ہے؟
 کن کو نہیں؟ اس سلسلہ کی کچھ باتیں فقہ کے ذیل میں گزر چکی ہیں، اور آئندہ مستقل عنوان اجتہاد کے
 تحت ہی ذکر کی جائیں گی، یہاں فقہاء کے مقرر کردہ اصول و ضوابط اور حدود و قیود کسی تفصیل کے ساتھ
 بیان کئے جاتے ہیں،

قیاس میں اصل (سابقہ فیصلہ اور نظیر) کو فقہاء کی اصطلاح میں مقیس علیہ اور حل طلب نئے مسئلہ دار و مدار ملتے۔ مقیس کہتے ہیں، اور ان دونوں میں جو شے مشترک ہوتی ہے جس کی وجہ سے اصل حکم کو

نئے مسئلہ پر جاری کرتے ہیں، اس کو علت سے تعبیر کرتے ہیں، اس لئے قیاس میں علت ہی پر سارا دار و مدار ہوتا ہے، پوری بحث اس کے گرد چکر کاٹی ہے،

لیکن خود علت کی بحث اتنی پڑیچ اور مختلف فیہ ہے کہ اس میں سے رائج قول نکالنا نہایت مشکل ہے۔ حتیٰ یہ ہے کہ جب بات قیاس اور رائے پر ٹھہری تو اختلاف کی پڑیچ وادی سے نہایت کیونکہ حاصل ہو سکتی کسی قول کو ترجیح دینے میں مزج (مزج دینے والے) کی ذہنی و فکری زندگی کو بڑا دخل ہوتا۔ ادھیالات و تقاضے کی ضرورت بھی اثر انداز ہوتی ہے، کیونکہ مادی و منطوقی احوال سے تو کوئی بھی محفوظ نہیں رہتی، ان حالات میں یہ توقع کیسے ہو سکتی ہے کہ ایک دور کی ترجیحی صورتیں ہر دور میں ہی ترجیحی حیثیت قائم رکھ سکیں گی، یا ایک شخص کی ترجیحی دی ہوئی صورت تمام اشخاص کے نزدیک بعینہ مستعمل ہوگی،

فقہاء کے مختلف اقوال سے سب بڑا فائدہ یہ ہے کہ بڑی حد تک بنی بنائی زمین مل جاتی۔ لیکن حالات اور زمانہ کی مناسبت سے ترجیحی صورتیں نکالنا اور نئے برگ و بار کے قابل بنانا یا تو کی ذاتی صلاحیت اور زمانہ کے تقاضا اور اس کی ضروریات پر منحصر ہے،

فقہاء نے احکام کا تعلق چار چیزوں سے بیان کیا ہے (۱) علت (۲) سبب (۳) مشر اور علامت ان میں سے ہر ایک کی تعریف اور باہمی فرق درج ذیل ہے،

علت سبب شرط و علامت (۱) علت نسبت میں اس ماضی کو کہتے ہیں جو محل کے وصف میں تیز سیر یا کی تعریف اور باہمی فرق بیماری کو علت اسی بنا پر کہتے ہیں کہ انسان (محل) کی صحت (وصف) ہے۔ تیز سیر، کرتی ہے فقہاء کی اصطلاح میں جن ماضی کے پائے جانے وقت حکم کا ثبوت ہوئے علت کہتے ہیں اس کی تعریف یہ۔

ما شرع الحکم عند وجودہ لاجلہ
حکم کا تقرر اس کے پائے جانے کے وقت ہو
اس کے سبب حکم کا تقرر نہوا ہو،

دوسری یہ ہے،

ما یضات الیہ وجوب الحکم
جس کی طرف نیز کسی واسطہ کے حکم کا تقرر
ابتداءً ہے

سبب وغیرہ کی طرف بھی حکم کی نسبت ہوتی ہے لیکن وہ علت ہی کے واسطے سے ہوتی ہو،
البتہ حکم کے ثبوت اور تقرر کی نسبت صرف علت کی طرف کی جائی اگر کبھی سبب وغیرہ کی طرف نسبت
ہوتی ہے، تو وہ علت کے درجہ میں ہوتے ہیں،

(۲) سبب کے معنی وہ راستہ اور طریقہ ہے جو مقصود تک پہنچتا ہے، قرآن حکیم میں ہے:
وَاٰتَيْنَاكَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا ۝ اور ہم نے اس کو ہر طرح کا سارا سامان دیا تھا یعنی آ
طریقہ جو حکمرانی تک اس کو پہنچانے والا تھا، اسی طریقاً موصلاً الیہ،
فقہاء کی اصطلاح میں حکم تک پہنچنے کے راستہ اور طریقہ کو سبب کہتے ہیں، ما یكون طریقاً
الی الحکم،

(۱) راستہ اور (۲) راستہ پر چلنا، الگ الگ دو چیزیں ہیں، راستہ سبب ہے اور چلنا "علت" ہے
پہنچنے کی نسبت چلنے کی طرف ہوگی نہ کہ راستہ کی طرف، پہنچنے کا تحقق اسی وقت ہوگا جب کہ
چلنے کا تحقق ہو، راستہ، ہزار موجود سہی لیکن چلے بغیر کیسے طے ہو سکتا ہے؟
رتی (سبب) ڈول اور کنواں سب موجود ہیں لیکن پانی نکالنے کی نسبت انسان کے نعل

۱۔ التقریر والتجیر ص ۱۴۱ ۲۔ کتاب التفتیح ص ۲۲۶ ۳۔ ایضاً ص ۲۶۲

دقت کی طرف ہوگی نہ کہ کسی کی طرف اور کسی کی طرف بھی ہوگی تو ان فی فعل (حقیقت) کے واسطے سے ہوگی، چنانچہ

کل ما کان طریقاً الی الحکمہ کسی واسطے سے حکم تک پہنچنے کا جو
بواسطۃ یقتی لہ سبباً حقیقی راستہ ہو، وہ سبب ہے اور واسطۃ علتیہ
الواسطۃ علتیہ

(۳) شرط کے معنی لغت میں ایسی علامت کے ہیں، جس پر شے کا وجود موقوف ہو، اور فقہاء کی اصطلاح میں وہ ہے کہ جس پر حکم کا وجود موقوف ہو،

ما یضمان الحکوالیہ وجوداً وہ شے جس کے وجود کے وقت حکم کے
عندک وجود کی نسبت کی جائے،

حکم کا وجود (پایا جانا) اور شے ہے اور حکم کا وجوب (ثابت و قائم ہونا) دوسری شے ہے شرط پر وجود موقوف ہوتا ہے اور علت پر وجوب موقوف ہوتا ہے، ان تینوں سے حکم کے تعلق کو فقہاء نے اس طرح بیان کیا ہے،

الحکمہ یتعلق بسببہ ویثبت حکم تعلق رکھتا ہے اپنے سبب ثابت ہوتا
بعلتہ ویوجد عند شرطہ ہے، اپنی علت سے پایا جاتا ہے اپنی شرط
کے وجود کے وقت

(۴) علامت کے معنی "نشان" کے ہیں جیسے راستہ اور مسجد کے لئے منارہ نشان کا کام دیتا ہے اور فقہاء کی اصطلاح میں حکم کے وجود کا پتہ نشان دینے والی شے کو علامت سے تعبیر کیا جاتا ہے
یعنی ما یعرف وجود الحکمہ میں وہ شے جو حکم کے وجود کا پتہ دے مگر نہ

خیوان بتعلق بہ وجود و کلا
حکم کے وجود سے کوئی تعلق رکھے اور نہ
وجوب سے
ثبوت سے،

سبب اور علامت اس معاملہ میں برابر ہیں کہ حکم کا وجود اور وجوب ان دونوں پر موقوف نہیں
ہے سبب حکم تک پہنچنے کا راستہ اور طریقہ ہے، اور علامت صرف علامت کا کام دیتی ہے، البتہ
شرطاً اور علت میں یہ فرق ہے کہ شرط سے حکم کا وجود ہوتا ہے، اور علت سے اس کا ثبوت (وجوب)
ہوتا ہے،

پہنچا، کے نزدیک یہ ایک اہم سوال ہے کہ ہر حکم (نص) معلول بعلت (یعنی
ہر حکم کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے) یا نہیں؟ تحقیق کا فیصلہ ہے کہ ہر حکم معلول بعلت ہے، یہ
اگ بات جو کہ کسی حکم کے فعل کی خصوصیات کی بنا پر وہ علت دوسرے حکم کی طرف منتقل نہ ہو، اور علت
لوہار بنا کر دوسرے مسائل کا اس پر قیاس نہ کیا جاسکے، دراصل ابتداء آفرینش سے الہی پالیسی
یہی ہے کہ انسانوں کی فلاح و بہبود میں ہمیشہ اضافہ اور اس کی مضرتوں کا دفعیہ ہوتا رہے، اس کی
وہی مناسب صورتیں قابل عمل تھیں،

۱۔ ایسے اصول و ضوابط مرتب کئے جائیں، جن کے ذریعہ فوائد حاصل ہوں،

۲۔ ایسے حدود و قیود متعین کئے جائیں جن سے مضرت کا دفعیہ ہو سکے،

اور انسان کو فوائد کے حصول اور مضرتوں کے دفعیہ کی مختلف تعبیرات کے ذریعہ تاکید کی جائے
اس پالیسی کو بروئے کار لانے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ابتداء ہی سے اپنے رسول بھیجے، اور ان کے
بہ اصول و ضوابط اور حدود و قیود پر مشتمل دستور مرحمت فرمائے، جن سے الہی پالیسی کے مطابق منافع
حصول اور مضرت کا دفعیہ ہوتا رہا،

یہ سمجھ ہے کہ احکام کی تعمیل اس پالیسی (مصالح) کی معرفت پر موقوف نہیں ہے کیونکہ انسانی عقل محدود اور متفاوت ہوتی ہے، پھر جو اسے نفس اور آزادی و بے قیدی کی کوئی حد نہیں ہے ایسی صورت میں یہ کیسے توقع کی جاسکتی تھی، کہ یہ شخص الہی پالیسی کو پوری طرح سمجھ کر اس پر عمل کرے گا، ایسے یہ چیز انسانوں کے اختیار میں نہیں رکھی گئی،

لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ مقصد اور نصب العین کو آگے بڑھانے اور پالیسی کو عملی جامہ پہنانے کے لئے ان مصالح سے واقفیت بھی ضروری ہے مگر الہی پالیسی میں خفا اور غوض کی وجہ سے یہ واقفیت آسان نہیں ہے، ہر حکم کی مصلحت کا پتہ چلانا اور مضرت کے دفعیہ کی راہ تلاش کر کے الہی پالیسی کے ساتھ ان دونوں میں مطابقت کرنا بڑا مشکل کام ہے، اس اشکال کو دور کرنے کے لئے ایک ایسے طریقہ کی ایجاد کی ضرورت پڑی، جو ان مصالح کے لئے لازم اور اس کی کنہ تک پہنچنے کا ایسا آسان ذریعہ ہو جس سے مختلف صلاحیتوں کے لوگ ان مصالح کو سمجھ سکیں، اور ان کے مطابق عمل پیرا ہو کر اپنے کو مضرتوں سے بچا کر فوائد حاصل کر سکیں، فقہاء کی اصطلاح میں اسی شے کو علت کہتے ہیں، اس جگہ حکمت اور علت کے فرق کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے،

حکمت اور علت میں فرق (۱) حکمت وہ مصلحت ہے جو ابتداء سے آفرینش سے الہی پالیسی کی بنیاد ہے،

اس میں خفا ہوتا ہے اس لئے اس کا انضباط مشکل ہوتا ہے، مگر اصول و ضوابط اور حدود اور قیود اس کی جانب رہنمائی کرتے ہیں، بلکہ وہ اس کے حاصل کرنے کا واسطہ اور ذریعہ ہوتے ہیں

(۲) علت اصول و حدود کی مصلحت پر دلالت سے نکالی جاتی ہے، اور مصلحت کے ساتھ لازم

یہ ایک ایسی وحدت ہے جس میں کثرت ہوتی ہے، اس کا عقل کے مطابق ہونا ضروری ہے، تاکہ حکم کا مدار بن سکے اور انسانی افعال کے احکام معلوم کر کے نصب العین کو آگے بڑھایا جاسکے جو طرح خواہ ایک واقعہ ہے کہ فاعل مرفوع ہے، اور مفعول منصوب ہوتا ہے اس لئے جس شخص کو بھی یہ قاعدہ معلوم ہوگا، وہ فاعل

کو رفع اور مفعول کو نصب دے گا، یہی حال علت کا سمجھنا چاہیے جس شخص کو علت معلوم ہوگی، اس کو جہاں انسانی اعمال کا حکم معلوم کرنے کی ضرورت ہوگی، اس کے ذریعہ معلوم کر کے نصب العین کو آگے بڑھائے گا،

حکمت نہیں قرار دی جاتی ہے | حکمت میں چونکہ خفا ہوتا ہے اس لئے اس کو منضبط کر کے لوگوں کے ذہن و عقل کے مطابق بنانا دشوار ہوتا ہے، اس لئے قیاس کا مدار حکمت (مصلحت) نہیں قرار پا سکتی ہے بلکہ ایک صورت حکمت کو علت بنانے کی ہے، جو آگے آئے گی،

لا یصلح القیاس لوجود المصلحة مصلحت کی بنیاد پر قیاس مناسب نہیں

ولکن لوجود علت مضبوطة ہو، بلکہ مضبوط علت ہی پر قیاس ہوگا

ادیر علیہا الحكم اور وہی حکم کا مدار بنے گی،

اگر ہم حکمت (مصلحت) کو مدار بنا کر قیاس کا سلسلہ شروع کریں تو بعض احکام میں بڑی مشکل پیش

آئے گی اور بعض میں تضاد پیدا ہونے کا اندیشہ ہے، مثلاً نماز قصر (چار کے بجائے دو رکعت) اور افطار صوم (روزہ نہ رکھنا) کی علت سفر ہے اور حکمت (مصلحت) مشقت و تکلیف کا ازالہ ہے، اگر مشقت اور تکلیف ان لوگوں کو بھی اٹھانا پڑتی ہے جو اپنے گھر پر روزہ کی حالت میں محنت و مشقت کے کام کرتے ہیں، مثلاً مزدور اور لوہار بڑھئی وغیرہ اس لئے حکمت کو علت بنانے میں ایسے لوگوں کو بھی مسافر کی جیسی سہولت ملنی چاہئے، اور نماز کے قصر اور افطار صوم کی اجازت ہونی چاہئے کیونکہ حکمت یہاں بھی پائی جاتی ہے لیکن علت کو مدار بنانے میں یہ دشواری نہیں پیش آتی ہے کیونکہ علت سفر ہے اور یہ لوگ مسافر نہیں ہیں،

یا مثلاً ایک ایسی (مصلحت) جان کی حفاظت ہے اگر اس کو ہر جگہ علت بنا لیا جائے تو

جہاد کی اجازت نہ ہونی چاہئے، کیونکہ اس میں بھی جان کا اتلاف ہوتا ہے، اور لوگوں کو یہ فلسفہ سمجھنا پڑے گا کہ جہاد میں بھی جان کی حفاظت ہوتی ہے، اور ایک ادنیٰ زندگی دے کر اس سے بہتر زندگی حاصل ہوتی ہے، یا چند اشخاص کی جان کے اتلاف سے پوری امت کو زندگی حاصل ہوتی ہے،
 سع ہے کبھی جان اور کبھی تسلیم جان ہے زندگی

عقلی بساط کے موافق	اس سے ثابت ہوا کہ علت ہی حکم کا مدار بن سکتی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ
ہونی چاہئے	کہ وہ سمجھ اور عقلی بساط کے موافق ہو تاکہ افعال کے احکام معلوم کرنے میں

سہولت ہو،

یجب ان یكون علة المحكومة	یہ ضروری ہے کہ حکم کی علت ایسی صفت
يعرفها الجمهور ولا تخفى عليهم	ہو جس کو لوگ جان سکیں، اس کی حقیقت
حقیقتها ولا وجودها من	مخفی نہ ہو اور اس کے وجود اور عدم میں
عدمها،	امتیاز ہو سکتا ہو،

علت کیا کیا چیزیں ہوتی ہیں | علت کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ مصلحت کے حصول کا نفع غالب پیدا کرے، اور عمومی حیثیت سے وہ پائی جاسکتی ہو اس کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) وہ واسطہ و ذریعہ ہو (۲) راستہ و طریقہ ہو (۳) مصلحت سے اس کا اتصال ہو، (۴) اس کے لئے لازم ہو،

مثلاً شرب خمر سے مفاسد پیدا ہوتے ہیں، مضرت ہوتی ہے، اور عمومی حیثیت سے شرب خمر ان مفاسد کے لئے لازم ہے، شارع کا مقصود جن کا دفعیہ ہے اس بنا پر شارع نے شرب کی تمام قسموں سے روک دیا،

یہ بات بھی واضح کرنے کی ہے کہ جب ذریعہ اور طریقہ یا کئی لازم ایسے پائے جائیں جو سبب علت

بن سکتے ہوں تو علت اسی کو بتائیں گے، جس کی معقول وجہ ترجیح موجود ہو، مثلاً وہ دوسرے ذریعہ اور لازم کی نسبت زیادہ واضح اور زیادہ مضبوط ہو یا لزوم کی نسبت زیادہ قوی ہو، وجہ ترجیح ٹھوڑا و انضباط یا لزوم کی وجہ سے معلوم کیجائے گی، مثلاً قصور و افتاد کی علت مرض اور سفر ہی کو قرار دیا گیا، حالانکہ گرمی سردی وغیرہ اور چیزیں بھی علت ہو سکتی تھیں لیکن گرمی اور سردی کی حدیں قائم کرنا مشکل کام ہے بخلاف سفر اور مرض کے کہ اس میں زیادہ اشتباہ اور انضباط میں دشواری نہ تھی اس بنا پر یہ دونوں علت قرار پائے اور وہ دونوں علت نہ بن سکے،

علت کی ساخت کیسی ہوتی ہے، علت کی ساخت میں کبھی انسان کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور

کبھی اس چیز کی حالت جس پر انسان کا فعل واقع ہوتا ہے،

۱۔ وہ علت جس کی ساخت میں انسان کی حالت کا اعتبار کیا جائے (ایمان کے مخاطب

کے علاوہ) یہ حالت انسان کی صفت لازمہ (جس کی وجہ سے وہ احکام شرعیہ کا مکلف و مخاطب بنتا

ہے) اور ایسی مہیت کا اعتبار ہوتا ہے، جو وقت فوقتہ طاری ہوتی ہے، مثلاً وقت استطاعت اور

ارادہ وغیرہ،

در اصل یہ حالت "صفت لازمہ اور مہیت طاریہ سے مرکب ہوتی ہے، اور یہ مرکب حالت علت

بنتی ہے، علت کی یہ قسم زیادہ تر عبادات میں پائی جاتی ہے، مثال کے لئے چند اقوال درج ذیل ہیں

من ادرك وقت صلوة و جس شخص نے نماز کے وقت کو پایا ایسی

هو عاقل بالغ و جب علیہ حالت میں کہ وہ عاقل و بالغ ہے اس پر

ان یصلیہا، نماز پڑھنا واجب ہے،

ومن شهد الشہر و هو عاقل جس شخص نے رمضان کا مہینہ پایا ایسی

بالغ مطبق وجب علیہ ان
حالت میں کہ قائل و بالغ ہے، اور روزہ
بصومہ، رکھنے کی طاقت رکھتا ہو اس پر روزہ کھانا جیسا
ومن ملک نصاباً و حال علیہ
جو شخص نصاب روزہ مقدار جس پر زکوٰۃ
المحل وجب ان یزکیہ، فرض ہے) کا مالک ہو اور سال گزر گیا

اس پر زکوٰۃ واجب ہے،

ان تینوں صورتوں میں صفت لازمہ عقل و بلوغ ہے، اور ہیئت طاریہ نمازیں وقت روزہ
میں مینہ اور زکوٰۃ میں ملک نصاب ہے، ان سب مل کر جو مرکب حالت بنی اور وہ قلت قرار پائی
چنانچہ نماز کی قلت ادا رک وقت (وقت پانا) روزہ کی قلت شہور شہر (رمضان کا آ جانا) اور زکوٰۃ
کی قلت ملک نصاب ہے، یہ تینوں علتیں اسباب کے نام سے بھی مشہور ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ
شارع کسی مفاد کے پیش نظر کسی صفت کے اثر کو گھٹا دیتا ہے، مثلاً جو شخص نصاب کا مالک ہے اُس
ابھی سال اس پر نہیں گزرنے پایا کہ وہ زکوٰۃ پیشگی ادا کرنا چاہے تو ادا کر سکتا ہے، زکوٰۃ میں سال
گزرنا شرط ہے لیکن اس صورت میں شرط کے اثر کو مفاد کے پیش نظر گھٹا دیا گیا ہے،

۲۔ وہ قلت جس کی ساخت میں اس چیز کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے، جس پر انسان کا فعل
دافع ہو کبھی تو صفت لازمہ ہوتی ہے، اور کبھی صفت طاریہ یعنی کبھی طاری ہونے والی،
لازمہ کی مثال

یحرم شراب الخمر (شراب کا پینا حرام ہے) یحرم کل الخنزیر (سور کا کھانا حرام ہے)
یحرم کل ذی ناب من السباع (وہ درندے حرام ہیں، جن کے دانت کھیلوں والے ہوں)
یحرم کل ذی خلب من الطیر، (بجہ سے شکار کرنے والے تمام پرندے حرام ہیں)
یحرم نکاح الامہات (ماؤں سے نکاح حرام ہے)

ان مثالوں میں جس صفت کی وجہ سے مذکورہ چیزیں حرام ہیں، اُن سے وہ صفت کبھی زائل نہیں ہوتی ہے،

وَالسَّادِقُ وَالسَّارِقُ فَاقْطَعُوا ۖ

چوری کرنے والے مرد اور عورت کے

اید یھما،

ہاتھ کاٹ ڈالو،

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا

زنا کرنے والے مرد اور عورت میں سے

كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ،

ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو،

ان صورتوں میں زنا اور چوری صفت لازم نہیں ہیں، بلکہ کبھی کبھی پائی جاتی ہے، جس پر اُن

کا فعل واقع ہوتا ہے، کبھی اسکی دو حالتیں جمع کر لی جاتی ہیں جیسے

يَجِبُ رَجْمُ الزَّانِيِ الْمُحْصَنِ

زانی محسن کو رجم کرنا واجب ہے،

يَجِبُ جُلْدُ زَانِيٍّ غَيْرِ مُحْصَنٍ

زانی غیر محسن کو کوڑا مارنا واجب ہے،

کبھی انسان کی حالت اور جس پر فعل واقع ہوا اسکی حالت ان دونوں کو جمع کر لیا جاتا ہے مثلاً

يُحْرَقُ الذَّهَبُ وَالْحَرِيرُ عَلَى دَجَالِ الْأَمَةِ دُونَ ذُنُوبِهَا سَوَاءً أَوْ رِشْمِ امْتِ كَعَرُودٍ بِرَءٍ

حرام ہے، عورتوں پر نہیں، اس میں دونوں کی حالتیں جمع ہیں، اس بنا پر عورتوں کو تشنیع کیا گیا،

(باقی)

تاریخ فقہ اسلامی

”تاریخ التشريع الاسلامي“ مؤلف علامہ محمد انصاری مرحوم کا ترجمہ جس میں فقہ اسلامی کے ہر دور کی خصوصیات تفصیل بیان

کی گئی ہیں، (از مولانا عبد السلام دہلوی مرحوم)

صفحات ۸۰۰

قیمت ۵۰ روپے

”منہج“

ابو عبیدہ کی تفسیر مجاز القرآن

از جناب مولانا ابو محفوظ الکریم صا معصومی استاد عربی مدرسہ تھانہ

(۳)

ملاحظات | ایڈیٹر کے بیان میں اور پر گزر چکا ہے کہ کتاب مجاز القرآن میں شواہد کی کثرت ہے، ان شواہد کی تخریج و تحقیق میں بڑی توجہ صرف کی گئی ہے، لیکن بعض فروگزاشتیں ہمارے خیال میں ایسی رہ گئی ہیں جن کی تلافی باوئی اتفاقات ہو سکتی تھی، ذیل میں ان فروگزاشتوں کی نشان دہی کی جاتی ہے،

نمبر ۱۔ کہا قال: (لایقأن بالسور) (مجاز ص ۴)

یہ ایک شعر کا آخری چوتھا ہے، تخریج میں پورا شعر نقل کیا گیا:

هن الحرائر لاسر بات اخمة سود المحاجر لا یقأن بالسور

نشان دادہ لفظ اخمة (بجاء مجھ) غلط ہے، صحیح اخمة (بجاء نملہ) ہے،

تخریج میں ایک حوالہ عبد القادر بنہادی کی خزائن الادب کا ہے، حالانکہ اس لفظ کی غلط اور صحیح

شکلوں پر خود مصنف خزائن نے متنبہ کر دی ہے، ایڈیٹر نے اس کے پورے بیان کو پڑھنے کی

زحمت گوارہ نہیں کی، لہذا نقل میں غلطی رہ گئی۔ (خزائن ج ۳ ص ۶۶۹)

نمبر ۲۔ حافظ البسبع اللواتی طولت (مجاز ص ۷)، رجز کے چھ مصرعے ہیں، تخریج

میں صرف بطری کا حوالہ ان لفظوں میں دیا گیا ہے: الشط الاول والثانی فی الطبری (ج ۱/۳۲) صحیح

یہ ہے کہ طبری کی تفسیر میں اس قطعہ کے چار مصرعے درج ہیں، نہ کہ صرف اول و ثانی، پورا قطعہ ابو عبیدہ کے حوالے سے لسان العرب مادہ طسم میں درج ہے (لسان ج ۱۵ ص ۲۵۶)

نمبر ۳۔ عہد بن ابی ربیعۃ: تحت عین کنا مننا نخل برد مرّحل (مجاز ص ۴۶)
مرّحل بکسر اللام غلط ہے، اس لیے کہ قافیہ مضموم ہے، دوسری جگہ (مجاز ص ۱۸۸) اس کی اصلاح کر دی گئی ہے، دوسرے مصرعے کے متعلق ابن بری صاف کہتا ہے: صواب انشاداً: بُرد عصب مرّحل۔ حالانکہ ابو عبیدہ کی کتاب المجاز اس کے آخذ میں تھی،
نمبر ۴۔ الدؤلی (ابو الاسود):

نظرت الی عنوانہ فنبذتہ کنبذک فغلا اخلقت من نعالک (ص ۴۶)

تخریج میں طبری اور قرطبی کے حوالے درج ہیں، پورا قطعہ الاغانی میں درج ہے، مخاطب حصین بن ابی اکر النبری ہے (الاغانی ج ۱۱ ص ۱۰۶) لسان میں دو جگہ اس سے استشاد کیا گیا ہے (ج ۱۱ ص ۳۴، ج ۱۴ ص ۱۶۸)

نمبر ۵۔ وقال حسان بن ثابت یرثی عثمان بن عفان:

یا ویح انصار النبی نسلہ بعد المغیب فی سواء الملحد (ضم)

حسان بن ثابت کا ایک قطعہ اسی وزن اور قافیہ میں حضرت عثمان کے مرثیہ میں ملتا ہے، لیکن زیر بحث شعر اس مشہور مرثیہ کا ہے جو آنحضرت علی اللہ علیہ وسلم کی وفات پر کہا گیا ہے، دیوان جس کا حوالہ ایڈیٹر نے دیا ہے، اس میں بھی تصدیق کی سرخی ہی ہے "وقال ایضاً یرثیہ صلّی اللہ علیہ وسلم۔ یہاں پر ابو عبیدہ کے الفاظ "یرثی عثمان بن عفان" صحیح نہیں ہیں۔

نمبر ۶۔ قال الھذلی:

ان العید بہاداء مخامرھا فشطرها نظر العیدین محسور (حق)

حوالہ میں طبری (ج ۲ ص ۱۲) اور ابن ہشام کا اضافہ ہونا چاہیے، سیرۃ ابن ہشام میں پورا قطعہ درج ہے (ج ۱ ص ۳۱۱ مصر)

نمبر ۷۔ وقال ابن احمد :

تعدو بنا شطرجع وهي عاقبة قد كارب لعقد من ايقادها الحقا (ص ۶)
حوالہ میں سیرۃ ابن ہشام (ج ۱ ص ۳۱۱) کا اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ پورا قصیدہ ابن ہشام نے درج کیا ہے۔
نمبر ۸۔ خنساء : لظلت الشم منها وهي تنصا (ص ۸۱)

طبری کا حوالہ ہونا چاہیے (ج ۱) مصرعہ میں منہا کے بجائے ”منہ“ ہونا چاہیے، ایڈیٹر کے سامنے پورا شعر نہیں ہے، اس لیے اس پر غور کرنے کا موقعہ ان کو نہیں ملا، البحر المحیط میں پورا شعر درج ہے :

فلويلاتي الذي لا قيته حضي لظلت الشم منه وهي تنصا
(البحر المحیط ج ۲/۳۰۰)

نمبر ۹۔ الحارث بن خالد المخزومي :

خمسانة قلق موشحها رؤد الشباب غلا بها عظم (ص ۱۳۳)

الاماني (ج ۸/۱۳۲) کا حوالہ ہونا چاہیے، جس میں پورا قطعہ درج ہے۔

نمبر ۱۰۔ قال : اني كذا اذا ما ساء في بلد : يمهت صدر ريعيري غير كبلدا
صرت فتح الباري کا حوالہ دیا ہے، طبری کا حوالہ دینا چاہیے (ج ۶ ص ۳۲)

نمبر ۱۱۔ حاشیہ رقم ۱۶۵۔ فی دیوان جبران العود (ص ۱۳) مراجع کے تفصیلی بیان میں بھی دوبار جبران العود (بالیاء) لکھا ہے، اس سے یقین ہوتا ہے کہ سہو ظلم ہو گیا ہے۔
صحیح جبران العود بالکسر بلایاء ہے، کہتے ہیں یہ شاعر اپنے قول : عمدات لعود فالتمحیت جردانہ۔ کی وجہ سے اس لقب سے مشہور ہو گیا، (دیکھو تاج العروس ج ۹ ص ۱۶۱)

ابن قتیبہ نے وجہ تسمیہ میں دوسرا شعر نقل کیا ہے (الشعر والشعراء ص ۲۵، مطبوعہ مصر ۱۳۲۲ھ)
نمبر ۱۲۔ وقال :-

ولقد طعنت ابا عینة طعنةً جمعت فزاراة بعد ما ان یغضبوا (ص ۱۴۷)
لفظ جمعت غلط ہے، صحیح جرمت ہے، یہ شعر شاہد الالفاظ میں زیادة بن اسلم کی طرف
منسوب ہے (ص ۱۲)

نمبر ۱۳۔ قلوبهم قاسية (۱۳) ای یابسة صلبة من الخیر وقال :

وقد قسوت وقسا لداتی

ولدت فی واحد وکذا لک عسا وعنا سواء (ص ۱۵۸)

شاہد ہیں۔ لداتی۔ کا خط کشیدہ لفظ معلوم ہوتا ہے کہ تمام نسخوں کی بنیاد پر بضم اللام
وتشید الہال رکھا گیا ہے، اور بعد میں بھی اسی اہتمام سے ضبط کیا گیا ہے، طبری اور
قرطبی کے حوالہ سے حاشیہ میں "قست لداتی" کے الفاظ نقل کیے گئے ہیں،

لداتی بضم اللام وتشید الہال قطعی طور پر غلط ہے، اس لیے کہ صحیح لداتہ بکسر اللام
وتخفيف الہال بروزن عداتہ ہے، اس کے مادہ میں اہل لغت مختلف ہیں، فیروز آبادی
اس کو "ولد" میں اور پھر "لدی" کے ماتحت ذکر کرتے ہیں، ہر صورت وال کی تشدید
صحیح نہیں کہ اس لفظ کا تعلق "لد" سے نہیں ہے، میرے خیال میں ابو عبیدہ کے
انشاد میں یہ لفظ بصیغہ تصغیر آیا ہے، اس طرح وقد قسوت وقسا لدیتی یا پھر اسکی
روایت بصیغہ مکبر ہی رہی ہوگی، اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ طبری کے یہاں
پہلی دفعہ آیت قست قلوبکم کے تحت یہی شاہد اس طرح درج ہے : وقد
قسوت وقسا لدتی (طبری ج ۱ ص ۲۴۴) طبری کے اس حوالہ پر ایڈیٹر کی نگاہ نہیں پڑی

بہر حال لدائی (بالنون) تصحیف ہے اور صحیح لدائی بالکسر و تخفیف الدال ہی طبری کی دوسری روایت بصیغہ جمع: وقد قسوت وقت لدائی کی صحت میں کوئی کلام نہیں،

ابو عبیدہ کے کلام کا یہ حصہ ”لدائی ولدائی واحد“ غیر واضح ہے، بظاہر اس کا اشارہ عربوں کے اس استعمال کی طرف ہے کہ بااوقات صیغہ جمع کے بجائے اہل عرب ہمد لدائی بھی کہتے ہیں، اس استعمال کو علمائے نحو وصف بالمصدر کی تقدیر پر صحیح قرار دیتے ہیں،

دوسرا جملہ کذا لا عسا و عتسا و کچھ کم منقلب نہیں ہے، دونوں لفظ ہم معنی ضرور ہیں، لیکن ان کا ظاہری ربط قلوبہم قاسمیۃ سے باقی نہیں رہا ہے، انہوں سے ”قسا“ کا لفظ ساقط ہو گیا ہے یا قسا مصحف ہو کر ان دونوں لفظوں میں سے کسی ایک کی شکل اختیار کر گیا ہے پہلی شکل یعنی سقوط کا احتمال قوی ہے، کہ طبری نے بظاہر ابو عبیدہ کی عباد کے پیش نظر قسوت قلوبکم کی تفسیر میں لکھا ہے: قسا و عسا و عتا بمعنی واحد۔
نمبر ۱۰۔ قال عنترۃ:

ان الرجال لهم الیلک وسیلۃ ان یاخذوا تکلی وتخصی (۱۶۵)

ابو عبیدہ کی طرح قرا، بھی اس شعر کو عنترہ کی جانب منسوب کرتا ہے، طبری نے ان دونوں کی تقلید کی ہے، جا حظ اس کو خز بن لوزان کا شعر قرار دیتا ہے اور ابو الفرج الاصفہانی جا حظ کے بیان کی صحت پر مصر ہے (الانغانی ج ۹ ص ۸۸) اس نے دوبارہ تنبیہ کی ہے کہ: الشعر للخز بن لوزان ومن الناس من ينسب هذا الشعر الى عنترۃ وذلك خطأ واحد من نسبه اليه الشيخ الموصلي (الانغانی ج ۱۱/۳۶)

فرا، نے معانی القرآن میں ”وتخضب“ بدون الیا، لکھوایا ہے۔ اس پر فرا، کا یہ نوٹ بہت قیمتی ہے یحذفون یا، التانیث وہی دلیل علی الرثی اکتفاء بالکسرة (معانی القرآن ص ۱۴) نمبر ۱۵۔ وقال :

من یلک ذالک فہذا خلم ماء رواء وطریق نھج (ص ۱۶)
صرف السماء زمی کا حوالہ دیا ہے۔ اس پر طبری کا اضافہ ہونا چاہیے (ج ۶ ص ۱۵)
نیز ماء سوا، بضم الراء صحیح نہیں، سوا، بفتح الراء ہونا چاہیے، صاحب قاموس اس کا وزن سماء بتاتے ہیں،
نمبر ۱۶۔ (الفردق) :

قعود الدی الابواب طلاب حة عوان من الحاجات او حاجة بکوا (ص ۱۷)
یہ شعر طبری کی تفسیر میں پہلی دفعہ ج ۱ ص ۲۶۰ میں درج ملتا ہے، اور تاریخ طبری میں کئی ابیات کے ساتھ ملتا ہے، تاریخ الامم والملوک ج ۴/۱۳۸، زعفرانی اسکو ذوالرہ کی طرف منسوب کرتے ہیں (الاساس ج ۱/۶۰) الاغانی (ج ۱۹/۳۱) اور ابن الانباری کی الاضداد (ص ۳۳۰ مصر) میں بھی ملتا ہے،
نمبر ۱۷۔ المتلس :

حنت الی الخلعة القوی فقلت ہج حوام الاثم الدھاس یسی (ص ۱۸)
تخریج میں ان حوالوں کی کمی ہے، الاغانی (ج ۲۱ ص ۱۲۹ و ۱۳۰) المزہر للسیوطی (ج ۱ ص ۱۸)
یا قوت اسے جریر کی طرف منسوب کرتا ہے (معجم البلد ان ج ۴ ص ۶۹، یورپ) جریر بن عبد المسیح المتلس کا نام ہے،

لہ محمد بن ابی طیفور بن سمیع السجواندی مصنف میں المعانی (نسخہ کوبرٹی محمد پاشا)

نمبر ۱۔ قال :

الا يبلغ بنی عصم رسولاً باقی عن فتاح تکم غنی

شعر کی تحقیق میں سمط اللائی سے خاصہ فائدہ اٹھایا گیا ہے، تخریج میں طبری (ج ۱ ص ۲۸۱) کا حوالہ ہونا چاہیے، طبری کا مآخذ فراء کی معانی القرآن ہے، شاعر کا نام الاسعرجی بتایا گیا ہے، اسکی تائید ازہری کے بیان سے ہوتی ہے، تہذیب اللغۃ میں اس کے الفاظ یہ ہیں :

وقال شمر فی قول الاسعرجی : باقی عن فتاح تکم غنی

اسی عن قضاء کم وحکم کم (تہذیب، جزو رابع، ورق ۵/ب نسخہ پٹن)

الاشعر بن شین مجہد کتابت کی غلطی ہے، اگرچہ تہذیب کا یہ نسخہ بہت ہی معتد اور ابن الخطاب وغیرہ کے مقابلہ کردہ صحیح نسخوں سے منقول ہے، مگر آمدی کی صراحت ہے : الاسعرجی باللسین غیر مجمدة (المؤلف ص ۷۷)

ابو محمد بن ابی سید السیرانی اس کو الشویر الجعفی کا قول قرار دیتا ہے، چنانچہ ابو عبیدہ البکری کے الفاظ ہیں : البیت لمحمد بن حمران الشویر الجعفی (اللالی ص ۹۲۸) ایڈیٹر اس مسئلہ میں سمط اللائی کے یہ الفاظ بھی نقل کرتا ہے : ثم وجدته لمحمد بن حمران ابی حمران فی الحماسة الصغری لابن تمام الخ (سمط ص ۹۲۷ ج ۱) الاسعرجی کے بارہ میں خود ابو عبیدہ البکری کا قول یہ ہے : الاسعرجی لقب واسمہ مرشد بن حمران الجعفی یکنی اباجراً^ن وهو جاهلی لقب بالاسعرجی (اللالی ص ۹۲۸) ایڈیٹر مبینی کے الفاظ محمد بن حمران سے متعلق نقل کرتا ہے، پھر بکری کے الفاظ الاسعرجی کے بارہ میں درج کرتا ہوا اس خیال کا اظہار کرتا ہے کہ دلیل محمد ابن حمران مصحف مرشد، یہ خیال دراصل البکری کے قول اور مبینی کے بیان پر مبنی ہے، بکری کے یہاں اسعرجی کینیت ابو حمران بتائی گئی ہے، جو ممکن ہے

صحیح ہو، لیکن اس کا قول ”مرشد بن حمدان قطعاً حقیقت طلب ہے۔ اسے مرشد بن ابی حمدان ہونا چاہیے، آمدی کتاب المولف والمختلف میں الاسعمر کا ترجمہ مختصر درج کرتا ہے، اس کے نسخہ میں کسی فاضل نے (مکن ہے کہ عبدالقادر بغدادی ہوں) ابن الکلبی کے حوالہ سے قیمتی نوٹ لکھ دیا ہے، جو مطبوعہ نسخہ میں بر موقع ملتا ہے، اس کے ضروری الفاظ یہ ہیں: قال ابن الکلبی هو مرشد بن ابی حمدان واسم ابی حمدان الحارث بن معاویۃ الخ (دیکھو المولف ص ۴۴) آمدی کے یہاں شویع کا ترجمہ یوں ہے: محمد بن حمدان بن ابی حمدان الحارث بن معاویۃ الخ پورا نسب نامہ درج کرنے کے بعد لکھا ہے: وهو ابن اخی الاسعمر الجعفی ومن ستمی محمدانی الجاہلیۃ (المولف ص ۱۴۱، رقم ۴۵۰) اس صریح عبارت کے بعد ابو عبیدہ اور مبینی کے نقل کردہ الفاظ کی تصحیح یوں ہونی چاہیے ”مرشد بن ابی حمدان اور محمد بن حمدان بن ابی حمدان“ اس کے بعد دونوں شخصیتوں کو ایک قرار دینے لگان تک نہیں ہو سکتا ہے، مرزبانی نے معجم الشعراء میں محمد بن حران بن ابی حران کا ترجمہ درج کیا تھا اور نمونہ کلام میں ابن السیرانی کی روایت کے اشعار درج کیے تھے، اس کا اقتبا الاعصاب میں محفوظ ہے۔

نمبر ۱۹۔ قال:

رَبِّ تَجَزَّ الوَعْدَانِ وَعَدَّانِ اعْطِيتَ، اعْطِيتَ تَا فُهَانَكُنَا (ص ۲۱۶)

تخریج میں لسان کا اضافہ کیا جاسکتا ہے، (ج ۱، ص ۴، ۳) نیز التہذیب نے تفسیر القرآن (درق ۲۴/ظ) میں اس سے استشہاد کیا گیا ہے۔

نمبر ۲۰۔ قال:

قَبْلُنا سَبْعٌ وَانْتَقَ ثَلَاثَةٌ وَلِلْبَعِ اَزْكَى مِنْ ثَلَاثٍ وَاکْثَرُ (ص ۳۱۲، ۱۲۳)

تخریج میں طبری (ج ۱۵/۱۳۸) کا اضافہ ہونا چاہیے، طبری کی روایت میں ”والطیب“ قافیہ ”
بظاہر طبری کی روایت کو ترجیح ہونی چاہیے، اس لیے کہ اس کی کے بعد اکثر کالفاظ غیر ضروری
ہے، ابن سیدہ کی روایت میں ”اس کی“ کی جگہ خیر کالفظ ہے (المختص: ۱۷/۱۱۷)

نمبر ۲۱۔ حاشیہ رقم ۲۸۰ (ص ۲۴۸): خداش بن زہیر کا ترجمہ درج کیا گیا ہے، حوالہ میں
لکھا ہے: ”لہ ترجمۃ فی مجمع المرزبانی ۱۰۶ والاعانی الخ“ ”مجمع المرزبانی
کا نام سہو قلم ہے، المؤلف ص ۱۰۸ کا حوالہ ہونا چاہیے، معجم کے مطبوعہ نسخہ میں خداش کا
ترجمہ نہیں ہے، البتہ اس کا اقتباس اصابع میں محفوظ ہے،

نمبر ۲۲۔ قول طرفہ :

فان القواني يتلجن موالجا تضایق عنہا ان تولجہ البر (ص ۲۵۳)
تخریج میں طبری (ج ۲۲/۳۷) کا اضافہ ہونا چاہیے، ابن کيسان اس کو طرفہ سے منسوب
کرتا ہے (تلیق القواني، مجموعہ جزرة المحاطب ص ۲۸)

نمبر ۲۳۔ قال الحارث بن خالد :

عقب الربيع خلا فہم فکانھا بسط الشواطئ بینہن حصیرا (ص ۳۸۷، ۳۸۷)
حوالہ میں الاغانی (ج ۱۵/۱۲۸) کا اضافہ ہونا چاہیے، ابو عبیدہ کا قول: خلافت رسول
ای بعدہ ”مع شاہد التہذیب فی تفسیر القرآن میں ابو سعید الخضریٰ نقل کرتا ہے، (ورق ۱۷۸)
نسخہ کلکتہ)

نمبر ۲۴، حاشیہ رقم ۳۲۱ (ص ۲۸۸): الہیردان السعدی کی شناخت میں
معجم المرزبانی کے حوالہ سے لکھا ہے: لعلہ الہیردان بن خطار بن حفص الخ معجم میں
”خطار“ غلط چھپا ہے، صحیح ”حطان“ ہے، حوالہ کے لیے الاصابہ میں حطان بن حفص کا

ترجمہ دیکھا جائے،

نمبر ۲۵۔ وقال :

یوم عصب یعصب الابرار عصب القوی السقم الطوار (ص ۲۹۲)

تخریج کی عبارت یہ ہے : نسب اطبوی هذا الیابی کعب بن جمیل (۴/۱۲) یہ بیان غلط ہے، طبری نے جس شعر کو کعب بن جمیل سے منسوب کیا ہے وہ مجاز القرآن میں درج نہیں ہے، کعب کا شعریہ ہے :

ویلہون بالخصیص فئام عارفات منه بیود عصب

زیر بحث رجز کو طبری نے کسی شاعر سے منسوب نہیں کیا ہے،

نمبر ۲۶۔ قال : ولقد کان عصرة المنجود (ص ۳۱۳)

حاشیہ میں لکھا ہے : عجزیت صد ۴۴ : صا د یا یستغنیف عیوم فاث۔ لابی زبید تصویبات میں صفحہ اور سطر کے حوالہ سے "لابی زبید" کو غلط کے خانہ میں اور لابی زبید کو تفہیم کے خانہ میں درج کیا ہے، سمجھ میں نہیں آتا کہ صحیح کو غلط اور غلط کو صحیح قرار دینے کی وجہ کیا ہوئی، شاید یہ جہرۃ اشعار العرب کی غلط طباعت کا اثر ہو۔ ایڈیٹر کے سامنے بولاق کا مطبوعہ (۱۳۰۸ھ) ہے، جہرہ کا ایڈیشن جو ۱۳۲۵ھ میں نکلا ہے، اس میں یہ غلطی موجود ہے (جہرہ ص ۲۸۶)

نمبر ۲۷۔ کہا قالوا : یاراکبا اما عرضت قبلن (ص ۳۱۶)

حاشیہ میں لکھا ہے : لہر اجدہ فیما رجعت الیہ۔ میرے خیال میں یہ مصرعہ کئی شاعروں کے یہاں ملتا ہے، اسی بنا پر کہا قالوا "کہا گیا، بہر حال حسان کا ایک شعر درج ذیل ہے، یاراکبا اما عرضت قبلن عبد المذان وحل آل قیان

(دیوان، شرح البروقی ص ۲۲۰) ایک جاہلی شاعر عبد یغوث کا شعر ہے :

فیاء اکبا اما عرضت قبلن ندا مای من نجران الا قد قیا
(ابن درستیہ، کتاب الکتاب ص ۲۶)

نمبر ۲۸ - العرجی :

انی امر و لجمتی حب فاحضنی حتی بکیت و حتی شفنی السقم (ص ۳۱)
بکیت کا لفظ شاید طباعت کی غلطی ہوگی، ورنہ صحیح "بلیت" باللام ہے، وجہ ان دنوں صحیح
کا بھی یہی تقاضا ہے، اور روایتوں میں بھی عام ہے
نمبر ۲۹ - قال :

به خاللات ما یر من وهامد واشعث ادرسته الولید بالقلم (ص ۳۲)
تخریج میں الاغانی (ج ۴/۱۸۱) کا اضافہ ہونا چاہیے،
نمبر ۳۰ - قال ضابطی الحارث البرجمی :
فانی وایاکم وشوقا لیکم کفابض ماء لم یسقه انا مله (ص ۳۲)
پورا قطع نقل نص جریر والفرزدق (ج ۱ ص ۲۲۱) میں درج ہے، نیز صحاح اور الاسان
کا اضافہ ہونا چاہیے (اساس ج ۲/ص ۵۰۶)
نمبر ۳۱ - وقال :

فاصبحت مما کان بینی و بینہا من الود مثل القابض الماء ^{لید} (ص ۳۲)
تخریج میں صرف طبری اور قرطبی کا حوالہ دیا ہے، شاعر کا نام نہیں بتایا، یہ شعر ابو ذہبیل کا ہے،
پورا قصیدہ، الاغانی (ج ۶/۱۶۲) میں درج ہے،
نمبر ۳۲ - عبد مناف بن سرج الہذلی :

الطعن شغفغة والضرب صيغة ضرب بالمعول تحت الایمة الضندا (ص ۳۳)

”الایمة“ طباعت کی غلطی ہے، صحیح الایمة (بالال المكسورة) ہے،

نمبر ۳۳۔ قال [المشعث]:

تمتع یا مشعث ان شیئاً سبقت به الممات هو الممتع (ص ۳۲۸)

طبری (ج ۱۳ ص ۸۱) کا حوالہ ہونا چاہیے،

نمبر ۳۴۔ قال سحیم بن وثیل الریاسی:

اقول لهم بالشعب اذا سرتني ألمتيا سوا التي ابن فارس زهد (ص ۳۳۲)

ابن الکلبی اور ابن الاعرابی کی متفقہ روایت اُنی ابن فارس رحلہ ہے، ابن الکلبی سکو

جابر بن سحیم کا قول کہتا ہے، (نسب النخل ص ۱۴) اور ابن الاعرابی سحیم کی طرف منسوب

کہتا ہے (اسماء النخل ص ۶۳)

نمبر ۳۵۔ قال

وتنفذ مهداة شفقا عليه وتجنبه ثلاثنا الصابا (ص ۳۴۲)

تخریج میں صرت طبری کا حوالہ دیا ہے، شاعر کا نام نہیں بتایا ہے، شعرا میں بن الاسکر کا ہے،

پورا قطعہ مع تشریح واقعہ ذیل الامالی (ص ۱۰۹) میں درج ہے،

نمبر ۳۶۔ قال [ابوالاسود]:

لا تبغی الحمد القلیل بقاءه یوما یذم الدهر أجمع وأصبا (ص ۳۳۲)

طبری اور قرطبی کا حوالہ دیا ہے، الاغانی میں پورا قطعہ درج لے گا (ج ۱۱ ص ۱۰۴) طبری نے

دوبارہ ج ۲۳ ص ۲۴ میں استشہاد کیا ہے،

نمبر ۳۷۔ قال: دلیل امہام من ہواء الجوطالبۃ ولا کھذا الذی فی الارض مطلوب (ص ۳۶۵)

مجاز کے ایک نمبر میں شاعر کا نام مذکور ہے: ابراہیم بن عبد ان النضاری۔ ایڈیٹر ان فنون
 میں طبری کا حوالہ دیتا ہے: و نسبہ المطبری الی ابراہیم بن عمران الثقفی تبعاً لابن
 عبیدۃ۔ "ثقفی" سو قلم ہے، ورنہ طبری نے اس کو الانضاری لکھا ہے۔

نمبر ۳۸۔ قال [محمد بن نمیر الثقفی]:

أهاجتك انطعائن يوم بانوا بنی الرئی الجمیل من الاثا^{۳۶۵}
 یہ شعر طبری کے شاہد ہیں ہے (دیکھو جلد ۱۴ ص ۹۴) اور اس پر طبری کا افادہ ہے: ویروی
 "بنی الرئی" اس روایت کی نشانہ ہی حاشیہ میں صرف الکامل للبرد کے حوالہ سے
 کی گئی ہے، تخریج میں الاغانی (ج ۶ ص ۲۳، ایضاً ص ۲۵) کا اضافہ ہونا چاہیے،

نمبر ۳۹۔ وقال [الجدی]

كانت فريضة ما تقول كما كان الزناء فريضة الرجم^{۳۶۵}
 حوالہ میں طبری (ج ۲ ص ۳۰۴) کا اضافہ چاہیے، ابو عبیدہ کا معاصر الفراء اپنی تفسیر میں اس
 استشہاد کرتا ہے، وجہ استشہاد دونوں کے مختلف ہیں (معانی القرآن، ورق ۱۵ د ۱۹)
 فراء کی تفسیر ایڈیٹر کے پیش نظر ہے، لیکن اس کا حوالہ ہر موقع نہیں دیا ہے،

نمبر ۴۰۔ قال:

هذا مقام قدمي رباح غدوة حتى دلت براح^{۳۶۵}
 اس رجز کی روایت میں بڑا اختلاف رہا ہے، خاص طور پر براح کے سلسلہ میں، ایڈیٹر نے
 مختلف اقوال کے استقصاء کی کوشش کی ہے، یہاں تہذیب اللغۃ کا ایک اقتباس درج
 کیا جاتا ہے، جو اس بحث کے سلسلہ میں ایک نئی توجیہ پر مشتمل ہے،
 "قال شمر قال ابن طيبة العنبري الراوية:

بکرة حتى د لکت براح

ای بعثی الراحم فاسقط الياء مثل جرت هاء وهاء (تہذیب ج ۴ و ۳۸)
 مخطوطہ پٹنہ) تہذیب کا کامل نسخہ ایڈیٹر کے مراجع میں شامل ہے، لیکن اس موقع پر اس کا
 کوئی حوالہ نہیں دیا گیا ہے (نسخہ کو بریلی محمد باشا)
 نمبر ۴۰۔ وقال سرجل لابنه:

تظلمني مالي كذا ولوي يدي لوي يده الله انذني لا يغالبه احد
 الاصابه بن فرعان اور منازل بن فرعان کے ترجموں میں حافظ ابن حجر نے کتاب المجاز
 کے حوالے سے جو فوائد نقل کیے ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کتاب کے تمام موجودہ نسخے حافظ ابن حجر کے نسخے
 سے مختلف رہے ہیں، حالانکہ ان کا نسخہ الاثرم ہی کی روایت کا تھا، فرعان کے ترجمہ میں ان کے الفاظ یہ ہیں:
 "وانشد ابو عبيد... بلفظ: تظلمني مالي كذا ولوي يدي - وزاد وقال: فاجتمع ملتوية يده -
 الاصابه ج ۳ ص ۲۰۹ رقم ۱۰۱ مصر)
 منازل بن فرعان کے ترجمہ میں یہ الفاظ ہیں:

"وقد ذكر ابو عبيدة... بلفظ: تظلمني.... وقال الاثرم رواية ابى
 عبيدة هو منازل بن ابى منازل فرعان بن الاعون التميمي.... وقال ابو عبيد
 في المجاز: تظلمني مالي. معناه تنقصني، قال الشاعر: وانشد البيت الاول. بعد:

تظلمني مالي كذا ولوي يدي الى آخره

۴۵۵

وقال الاثرم الراودي عن ابى عبيدة: هو فرعان قاله في ولده منازل (الاصابه ج ۳)

رقم ۸۴۶۴ مصر)

خط کشیدہ الفاظ کا مقابلہ مجاز کے مطبوعہ نسخہ سے کیجئے تو مندرجہ ذیل باتیں ساقط نظر آئیں گی:-

(الف) البيت الاول جس سے حافظ ابن حجر اس شعر کو مراد لیتے ہیں:

جرت رحم بيني وبين منازل سواء كما يستغفر الدين طالبه

رب، تظلمنی مالی معافیہ تنقضی

رج، فاصح ملتویہ ید

ردم الاثرم کا قول :- هو فرعان قالہ فی ولدا منازل

تظلمنی کو ایڈیٹر نے ضرورت شری پر محمول کیا ہے جو قطعاً غیر ضروری بلکہ غلط ہے ان کے الفاظ یہ ہیں :- تظلمنی ای ظلمنی مالی تفضیہا ضرورۃ الوثن ان کان ظلمنی اولی امتہا

(حاشیہ رقم ۴۷۱)

تخریج میں معجم المیزبانی (ص ۱۲) اور الاصابہ (جلد ۳) کا حوالہ ضروری تھا ابن حجر نے اس قطعہ کے سلسلہ میں جملہ روایتی اختلافات کو ذکر کر دیا ہے۔ بمعرفہ ثانی طبری کے یہاں ج ۳ ص ۱۲ میں درج ہے۔

ارض القرآن حصہ اول

عرب کا قدیم جغرافیہ عادیثود، سبا، اصحاب الایکہ، اصحاب البحر، اصحاب الفیل کی تاریخ اس طرح لکھی گئی ہے، جس سے قرآن مجید کے بیان کردہ واقعات کی یونانی، رومی، اسرائیلی لٹریچر اور موجودہ آثار قدیمہ کی تحقیقات سے تائید و تصدیق ثابت کی ہے، (از مولانا سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ) قیمت للعبہ نیاسپہ

ارض القرآن حصہ دوم

قرآن مجید کے اندر جن قوموں کا ذکر ہے ان میں سے مدین، اصحاب الایکہ، قوم ایوب، بنو اخیل، اصحاب الرس، اصحاب البحر انصار اور قریش کی تاریخ اور عرب کی تجارت زبان اور مذہب پر تفصیلی مباحث - قیمت : ۱۰ روپے

منجر

جدید ایرانی شاعری میں وطنیت

از جناب اکثر محمد عبد الحمید فاروقی، ایم، لے، پی ایچ، ڈی، صد شعبہ اردو، فارسی و

اسلامک کالج گجرات کالج احمد آباد

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ جب بھی کسی قوم یا ملک پر جبر و استبداد کے آہنی پنجوں کی گرفت سخت ہو جاتی ہے تو اس کا رد عمل سب سے پہلے اس قوم یا ملک کے جذبہ وطن پرستی پر بڑی شدت سے ہوتا ہے، موجودہ زمانے میں مغربی استعمار اور استبداد نے جتنے غلام ملکوں کو آزادی اور حریت کے لیے ابھارا اور انھیں غلامی کا جوا اتار پھینکے پر مجبور کیا اسکا مثال تاریخ کے کسی دور میں نہیں ملتی، مشرق کے اکثر ممالک اس سلسلے میں مثال کے طور پر پیش کیے جاسکتے ہیں، یہ عجیب بات ہے کہ فردوسی کے بعد ایرانی شاعری میں غیر ملکی حکمرانوں کی مدح میں غلو آمیز قصیدوں کا طغیان ملتا ہے، معشوق کے خال پر نمرقند و بخارا کو شمار کیا جاتا ہے، فلسفہ، روحانیت اور تصوف میں پینترے بازیاں ہوتی ہیں، سنگند جیسے غیر ملکی ہیر و کے رزمیہ کا ناموں کا فخریہ انداز میں ذکر ملتا ہے، لیکن وطنیت اور وطن پرستی کے جذبات کی ترجمانی ڈھونڈنے سے بھی نہیں ملتی اور ایرانی شاعری کے طالب علم کو اس سلسلے میں بڑی مایوسی ہوتی ہے۔ ایران میں مشروطیت یا انقلاب کے قبل اور بعد بھی غیر ملکی استبداد اور ریتہ دنیاویوں نے عوام کو چھوڑ دیا تھا اور ان کے ذہنوں میں بیداری کی برقی لہریں اٹھنے لگی تھیں، ایران کے شعراء اس انقلابی روسے بیحد متاثر ہوئے، اور ان کی نگارشات میں ایک ریتہ

پھر وطن پرستی کا وہی شدید جذبہ کارفرما نظر آنے لگا، جو صدیوں پہلے فردوسی جیسے وطن پرست شاعر کی نیکارشات میں ملتا ہے، غالباً یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ ایران میں جذبہ وطن پرستی کا احیا صرف وہاں کے دانشوروں، مصنفوں اور شعرا کے ہاتھوں ہوا، یہ ان ہی مجاہدوں اور سرفرزوں کی مساعی کا نتیجہ تھا کہ مظفر الدین شاہ نے مشروط کی منظوری دی اور ۱۹۰۶ء کو ایرانی پارلیمنٹ کا وجود عمل میں آیا، اور ایران میں آزادی کی اصل تحریک یہیں سے شروع ہوتی ہے، مظفر الدین شاہ کے مرنے کے بعد محمد علی شاہ نے زمام حکومت سنبھالی، لیکن اس کی رجعت پسندانہ ذہنیت اور عیش پرستی نے مشروط اور پارلیمنٹ کو قدرے بے معنی قرار دیکر غرقِ ناپ کر دیا، ۱۹۰۸ء کے وسط میں پارلیمنٹ پر باقاعدہ بمباری ہوئی، اور وطن پرستی اور جذبہ حریت کے متوالے دار و درسن تک پہنچائے گئے، لیکن آزادی کے شعلے عوام کے دلوں میں براہِ اٹھتے رہے اور سردار اسعد کی قیادت میں عوام نے شاہی فوج کو شکست دی، محمد علی شاہ کو معزول کر دیا گیا اور اس کے بارہ سالہ لڑکے کو تخت پر بٹھا کر مشروط کا قیام عمل میں آیا۔ اس کے بعد ایران میں روس کی درست دراندازیوں کا ایک لانتناہی سلسلہ شروع ہوا، تبریز پر بمباری کی گئی اور وطن پرستوں کو پھر قیہ و بنہ کی صعوبتوں اور دار و درسن کی آزمائشوں سے گزرنا پڑا، حتیٰ کہ حضرت امام رضا کے مراد مقدس پر بمباری کی گئی، اسی آتش میں پہلی جنگ عظیم کا آغاز ہوا اور ایران غیر جانبداری کے باوجود غیر ملکی ریشہ دوانیوں اور استبداد کی آماجگاہ بنا رہا، آخر کر نعلِ رضا شاہ کی سرکردگی میں ایرانی فوج کا ایک دستہ طہران پر قابض ہو گیا، اور رضا شاہ کو کمانڈر انچیف، وزیر جنگ، ریجنٹ اور پھر شاہ ایران بنا دیا گیا۔

ایرانی شاعری میں دور مشروطیت بڑے دور رس نتائج کا حامل ہے، ایرانیوں

کی وطن پرستی کا جو جذبہ زندگی کے تمام شعبوں میں جاری و ساری نظر آتا ہے، وہ اسی دور کا رہن منت ہے۔ اس دور میں ایرانی شاعروں نے اپنے آتشیں قلم سے وہی کام لیا جو مجاہدوں نے میدان جنگ میں شمشیر و سنان سے لیا، ان آتش نوا شاعروں کی نگارشات کو عوام تک پہنچانے کے لیے دور مشروطیت میں متعدد اخبارات اور رسائل جاری کیے گئے اور سامراجیت اور استبدادیت کے خلاف ایک ایسا قلمی محاذ قائم کیا گیا جس کی مثال ایرانی ادب میں نہیں ملتی، اس دور کی نگارشات میں وطن پرستی کا جذبہ اپنے عروج پر نظر آتا ہے، اور ایران کے طول و عرض میں اس کی گونج سنائی دیتی ہے، یہ بھی عجیب اتفاق ہے کہ آزادی کا راگ چھڑنے والوں میں اولیت کا سہرا ایک ہندوستانی شاعر ادیب پشاور سی کے سر ہے، چنانچہ ایک مثنوی قیصر نامہ میں ادیب ایران کے سہو قوں کو خطاب کرتا ہے، اور مادر وطن کی محبت کا احساس دلاتا ہے۔

گرت دیدہ بخت روشن بیا	بگفت تیغ و در برت جوشن بدی
ز کشور ستر دی ہمہ ننگ را	نبودی زبوں رومی و زنگ را
بر آں بوم و کشور بیا گیریت	کہ بر کام بدخواہ باریت زیت
ہیں خاک کتات اینجا زو	تن و جانت را تو شہ ز اینجا چہ ند
تو را مہر دی بہرہ دیں بود	پیشہ چنیں گفت و چونین بود

مادر وطن اپنے فرزندوں سے مخاطب ہوتی ہے۔

تو ای پروردیہ بخونِ دلم	چگونہ زہر تو دل بگسلم،
در آغوش نازت بسر دادم	چو شمع طراوت بر آوردہ ام

نداری زین بیج پاس مرا	فراوش کردی پاس مرا
بہنگام پوزش بگاہ سجود	پہمیر مرا قبلہ تو نمود
کہ چون پیش یزدان نیایش کنی	سوی من بہ باید گرایش کنی
روان را بدوزخ از ان سختی	کہ ایں رزم را رانیا سختی
سخن بشنو و بر میا در غریب	کہ بنود گنگار تر از تو دیو
کجا دیو آن مام کش پروریہ	ز پستان او شہد شیریں مکید
چو یک مرد بیگانہ بازیہ دست	بر آن پیر سر سام نبشتہ پست
کجا دیو آن زشت کاری کند	کہ ہر مرد بیگانہ یاری کند
منم پویر ایران و برام خویش	مرا غیرت آید ز اندازہ بیش
شما ہی بغلت درون خندنگاں	ز دل حکم آئین و دین رفتگاں
پراگندہ دل با فراہم کنید	دم و کورہ چو کادہ بہ ہم نید
تو نام نکورہ ایکی شمع گیر	فردزاں بہر زہم و ہر جمع گیر
تو برگرداں ہچو بردانہ باش	کہ جانبازد سر باز مردانہ باش
تو آزار دہ ای چوں کنی بندگی	بزدان درون چوں کنی زندگی

یہ ایک ایسے دل کی بکارتھی جو وطن کی زبوں حالی پر خون کے آنسو روتا تھا، اسے
دل سے نکلی ہوئی آواز اہل وطن کے دلوں میں گھر کر گئی اور ہر شاعر و مراد و وطن کی محبت
میں سرشار ہو کر آزادی کا راگ الاپنے لگا،

اشرف الدین اشرف نے ایک تراذہ جو انماں "لکھا جس میں وطن کی بکیسی ویسی
کا ذکر کیا ہے اور اہل وطن سے حق و انصاف کا خواہاں ہے:

ترانه جوانان

اے جوانانِ وطن نو نهالانِ وطن میرو و جانِ وطن

موقعِ دادرسی است روزِ فریادرسی است

دشمن از چار طرف گرد ایرانِ زده صف ای پسرهای تلف

موقعِ دادرسی است روزِ فریادرسی است

و کلا، ای و کلا، میرسد سیلِ بلا شد وطنِ کربِ بلا

موقعِ دادرسی است روزِ فریادرسی است

ای وطنِ ادرات بلکه تاجِ میراست بالشِ دیراست

موقعِ دادرسی است روزِ فریادرسی است

وزراءِ ای وزراء تا بکی چون و چرا دشمنِ آبدرد

موقعِ دادرسی است روزِ فریادرسی است

خیز ای تازه جوان شو سوی جنگِ رواں تا بکی این خفقاں

موقعِ دادرسی است روزِ فریادرسی است

بر جگرِ پانک است دور، دورِ محاک است روزِ روزِ ملک است

موقعِ دادرسی است روزِ فریادرسی است

ای جنودِ علماء پشیمانید شما در چنین روزِ بها

موقعِ دادرسی است روزِ فریادرسی است

ملکی ای سبّه فرقهٔ منتخبه ظلم کرده غلبه

موقعِ دادرسی است روزِ فریادرسی است

زار عین خون جگر اند ضغفار بخ برند فقر ابدیدہ ترند

موقع دا درسی است روز فریا درسی است

ای شہنشاہ عجم وارث کشور جسم ہیں برا فرزند علم

موقع دا درسی است روز فریا درسی است

اسی طرح اشرف نے مادر وطن کا ایک مرثیہ لکھا ہے، جو سوز و گداز کی سچی تصویر ہے

یہ نظم مترادف ہے، بعض بند ملاحظہ ہوں :

گر دیہ وطن غرقہ اند وہ و محن دای ایو ای وطن دای

نیزیدر دید از پی آتوت و کفن دای ایو ای وطن دای

از خون جواناں کہ شدہ کشتہ دریں راہ رنگین طبق ماہ

خوئیں شدہ صحرا و دشت و دمن دای ایو ای وطن دای

کو بہت و کو غیرت و کو جوش و فتوت کو جنبش ملت

در دا کہ رسید از دو طرف سیلِ فتن دای ایو ای وطن دای

افسوس کہ اسلام شدہ از ہمہ جانب با مالِ اجانب

مشروط ایران شدہ تا پنج زمین دای ایو ای وطن دای

بعضی وز را ملکشاں را ہزنی شدہ ستری علنی شدہ

گشتہ علما غرقہ دریں لای و بجن دای ایو ای وطن دای

سوز و جگرہ از ماتم خلخال خدایا محشر شدہ آیا

یک جامہ نہ از نہ رعیت بہن دای ایو ای وطن دای

لہ نیم شمال مطبوعہ ممبئی ص ۹۸-۹۹ سے اپنی، غیر ملکی سے فاش، ظاہر سے کیچڑ (گندگی)

شہ The Press & Poetry of modern Persia ص ۸۸-۱۸۷

ملک الشعرا بہار نے اپنے ابتدائی دور میں ایسی پر جوش نظمیں کہی ہیں جو حب الوطنی کے جذبات سے معمور ہیں، ان باغیانہ نظموں کی بدولت بہار کو قید و بند اور جلا وطنی کے خارزار سے بھی گزرا پڑا۔ ۲۳ جون ۱۹۰۷ء سے ۱۶ جولائی ۱۹۰۹ء تک کا دور انقلاب ایران کی تاریخ میں "استبداد صغیر" کے نام سے موسوم ہے، جب کہ پہلی قومی مجلس کو محمد علی شاہ نے ذیلت و اور مشروطہ کو بھی منسوخ کر دیا تھا لیکن انجام کار قومی رضا کاروں کو فتح ہوئی، اس خوشی کی تقریب میں بہار نے ایک پر جوش نظم کہی جس میں وطن کے آزاد ہونے پر اپنے دلی جذبات کا اظہار کیا گیا ہے :

الحمد لله

مے وہ کہ طے شد دوران جانگاہ آسودہ شد ملک، الملک شد
 شد شاہ نور اقبال ہمارا کوس شہی کو فت بر غم بدخوا
 شد صبح طالع، طے شد شب نگاہ

الحمد لله الحمد لله

یک چند مارا غم بہمنون شد جاں یار غم گشت، دل غرق نشن
 مایم وطن را رخ نیکوں شد و امروز دشمن خوار و زبوں شد
 زیں جنش سخت، زیں فتح آگاہ

الحمد لله الحمد لله

آنا کر مارا کشتند و بستند قلب وطن را از کینہ خستند
 از کج نہادی بیاں شکستند از چنگ ملت آخر نختند
 از حضرت شیخ آقا حضرت شاہ
 الحمد لله الحمد لله

نسخہ فاضل
 جو آزاد می خواند
 با تہجدوں سو
 پر دعا

آنانکہ با جور منوب گشتند در پیکر ملک میکروب گشتند
آخر بہلت منضوب گشتند از ساحت ملک عاروب گشتند

پیران جاہل، شیخان گمراہ
الحمد للہ الحمد للہ

ہمارے ۱۹۱۷ء میں روزنامہ ”نوبہار“ مشہد سے جاری کیا جو اپنی حق گوئی اور قومی
تحریک کی تائید کی بنا پر عوام میں بہت مقبول ہوا، اور اسی وجہ سے غیر ملکی ریشہ دوانیوں
کے تحت حکومت وقت نے اسے غیر قانونی قرار دے دیا، اسی اخبار کے دسمبر ۱۹۱۷ء
کے شمارے میں بہار کی ایک تصنیف (گیت) شائع ہوئی، جس میں وطن کی زبوں حالی
اور غیر ملکی ریشہ دوانیوں کا ذکر بڑے دردناک پیرائے میں کیا ہے، دو بند ملاحظہ ہوں،

نہی دامنم چرا ویرانہ گشتی — وطن ^(۱) مقام لشکر بیکانہ گشتی — وطن
تو شمع جمع با بودی وطن جا — چرا شمع دیگران پروانہ گشتی — وطن
پروانہ گشتی وطن (مکرر)

تو عزیز منی، تو گل گلشنی بیس خواری چرا افسانہ گشتی — وطن
ز روس وانگلیس آید ستمہا بما ^(۲) ہجوم آرد ز ہر سو درد و غمہا بما
قدم در خاک ما اذکیں نہاوند باز بسی حجت نہند ایس بہ قدہما بما
ایس بہ قدہما بما (مکرر)

اگر پیاں کنند چرا اکٹماں کنند ازیں پیاں تو بی پایانہ گشتی — وطن
ویرانہ گشتی وطن ویرانہ گشتی وطن

۱۹۳۳-۳۴ء کے دور اسیری میں بہار نے ایک حبسیہ بعنوان "مرغ شباہنگ" (میل)

قلب بند کیا ہے، جس میں شاعر کا جذبہ وطن پرستی اپنے شباب پر ہے، بعض بند ملاحظہ فرمائیے، جن میں بہار نے اپنے سپوتوں کو مخاطب کر کے وطن کی موجودہ زبوں مالی اور ایک درخشاں مستقبل کی طرف اشارہ کیا ہے،

ایدرینا کہ جوانی بگذشت	بہر آبادی این ملک خواب
ہمچو دھقان کہ برو آب شد	تا گل و سبزہ داند ز سراب
یاد آید دران بستر ناز	ای فروختہ ہم فرزندان
زین شبان سیہ عمر گداز	کہ سر آورد پدر و دزدان
یاد آری پسرخوب خصال	کز تہ کاری این مردم دول
پدرت گشت بخواری پامال	تا تو گردی بشرافت مقود
ای جوانان غیور فردا	پڑ دل و با شرف وزیر کار
پاک سازید زگرگان دغا	حرم پاک وطن را یکبار
اجرای تیرہ شبان منظم	باز گرد و بتو در روز حید
داند آرزو ز نژاد ظالم	کہ ز ما ہر دو کہ خورد دست قیاس
ای شباہنگ اذائں شاخ بلند	شو یک امشب زو فایا بہار
گر بخوابی کہ شوم من خرسند	یکدم از گفتن حق دست بردار
ہاں چہ گوید بشنو، مرغ، زدو	میدہ پا سخ من، حق حق حق
آخر از ہمت مردان غیور	شود آباد وطن، حق حق حق

جدید ایران کے وطن پرست شاعروں میں عارف قزوینی کا نام بڑے احترام سے لیا جاتا ہے، اس آتش فواشا نے اپنی گیتوں، غزلوں اور نظموں میں مادر وطن کی عظمت کے راگ الاپے ہیں اور اپنے ہموطنوں کے دلوں میں وطن پرستی کی آگ بھڑکائی ہے، عارف کی اکثر نظمیں اپنے وطن کی دیرینہ عظمت اور درخشاں ماضی کی یاد دلاتی ہیں، ایک نظم "فارسی گو" میں اہل وطن کو فردوسی اور سعدی کی محبوب زبان فارسی کو اختیار کرنے کی پر جوش تلقین کی ہے، اسی طرح ایک غزل "آذر بایجان" میں ترکی زبان اور ترکوں سے بیزاری کا اظہار کیا ہے "عشق آذر آباد گاں" میں بھی اسی قسم کے جذبات کا اظہار پایا جاتا ہے، ایک غزل "یاد وطن" استنبول میں کہی ہے، یہ ایران آنے پر ایک کنسرٹ میں گائی گئی تھی، غزل سوز و گداز اور وطن پرستی کی بڑی اچھی مثال ہے :

یاد وطن

ہر وقت ز آشیانہ خود یاد میکنم	نفریں بجا نوا دہ صبا د میکنم
یا در غم اسارت جاں میدہم بباد	یا جان خویش از قفس آزاد میکنم
شاد از فغان من دل صبا د و من بہ	دل خوش کہ بکدی بجاں شاد میکنم
جاں میکنم چو کوہن از تیشہ خیال	بد بختی اند برای خود ایسا د میکنم
من بے خبر ز خانہ خود چون نہر زنی	بد ہر درسی کہ مملکت آباد میکنم
شاید رسد بگوش معارضہ امی	زان است عارف انیمہ فریاد میکنم

عارف کی مقبولیت کا راز اس کے پر جوش خلوص اور جذبہ وطن پرستی میں مضمر ہے، وہ اپنی غزلیں اور تصنیفیں (گیت) مجلسوں اور کنسرٹوں میں گاکر سناتا تھا، اور

سننے والوں کی آنکھوں سے متواتر آنسو بہا کرتے تھے، ایک غزل کے دو شعر نیچے جو غلو
اور جوش کی بہترین مثال ہیں :

خانہ اسی کو شد و از دست اجانباد
جامہ ای کو نشو و غرقہ بخوں بہر وطن

زاشک ویراں کنش آنخا نہ بیت الحزن است
بدرآں جامہ کہ ننگ تن و کم از کفن است

ابراہیم پور وادو بھی ان وطن پرست شاعروں میں سے ہے جنہوں نے ایران کی
عظمت رفتہ کے گیت گائے ہیں، اس کی نظمیں وطن پرستی کے جذبات کی بڑی چھی عکاسی
کرتی ہیں، ایک نظم ”ایرانیان ایرانیان“ میں اہل وطن کو وطن کی گذشتہ عظمت یاد دلاتی
ہے، اور انھیں غیر ملکی استبداد کے خلاف شمشیر بکف ہونے کا مشورہ دیا ہے، چند اشعار ملاحظہ ہو :

سالی شد از جنگ جہاں، ایرانیان ایرانیان
نابرودہ ماسوی ازاں، ایرانیان ایرانیان

مہر وطن افسانہ شد، گلزار ما ویرانہ شد
شد خوار خاک باستان، ایرانیان ایرانیان

مستی وستی تا بکی، خواری و پستی تا بکی
تا کی روا آہ و فغان، ایرانیان ایرانیان

ایں خاک، اندر باستان، از دیوہ دست و جواں
از زور بازوی یلماں، ایرانیان ایرانیان

تخت کی وجشید راہم پرچم خورشید را
داوید، تا داوید جاں، ایرانیان ایرانیان

اہرمنیان بکنش دیو و دوان بہ منش
بگرفتہ از ما خانماں، ایرانیان ایرانیان

شمشیر باید آخن سوی عد و برتاخن
راند از وطن بیگانگان، ایرانیان ایرانیان

علی اکبر دہخدا کا شمار اگرچہ با قاعدہ وطن پرست شاعروں میں نہیں ہونا تاہم اس کا
بعض نظمیں وطن پرستی کے جذبات سے مملو نظر آتی ہیں، مندرجہ ذیل قطعہ میں وطن پرستی
کے جذبات کو بڑی لطافت سے پیش کیا ہے :

وطن پرستی

ہنوزم زخودی بخاطر دراست کہ در لائے ماکیاں بردہ دست
 بنقارم آسان بسختی گزید کہ لشکر چو خوں از رگ آندم جید
 پد رخنہ برگریہ ام زد کہ : ہاں ! وطن داری آموز از گکیاں
 ایک اور قطعے میں سرزمین وطن کی ناقابل فراموش قربانیوں کا احادہ بڑے موثر انداز
 میں کیا ہے،

وطن

مزن سرسری پاہیں خاک و دست کہ میں سرشد از دست در ہر پست
 نہ دجلہ بخو و نیلگوں می رو کز اربل در آں سیل خوں می رو
 نہ رویت جہوں و گر خود ہی است کہ با خون گردان ایران نمی است
 طرز جدید میں دستہ آنے ایک قطعہ لکھا ہے جس میں نئی پود کے سامنے وطن کی
 بے بہا قربانیوں کا ذکر کیا ہے، بعض بند یہ ہیں :

قطعہ وطنی

ای مرغ سحر چو این شب تاب بگذاشت ز سر سیاہ کاری
 وز نغمہ روح بخش اسما رفت از سر خنکاں خاری
 بکشو و گرہ ز زلف زرتار محبوبہ نیلگوں عاری
 یزدان بکمال شد نمودار و اہرہین ز شتخو حزاری

یاد آو، ز شمع مردہ یاد آو

لہ مجبورۃ اشعار : دہجہ ۱ : ص ۱۱۹ ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱ ۸۵۲ ۸۵۳ ۸۵۴ ۸۵۵ ۸۵۶ ۸۵۷ ۸۵۸ ۸۵۹ ۸۶۰ ۸۶۱ ۸۶۲ ۸۶۳ ۸۶۴ ۸۶۵ ۸۶۶ ۸۶۷ ۸۶۸ ۸۶۹ ۸۷۰ ۸۷۱ ۸۷۲ ۸۷۳ ۸۷۴ ۸۷۵ ۸۷۶ ۸۷۷ ۸۷۸ ۸۷۹ ۸۸۰ ۸۸۱ ۸۸۲ ۸۸۳ ۸۸۴ ۸۸۵ ۸۸۶ ۸۸۷ ۸۸۸ ۸۸۹ ۸۹۰ ۸۹۱ ۸۹۲ ۸۹۳ ۸۹۴ ۸۹۵ ۸۹۶ ۸۹۷ ۸۹۸ ۸۹۹ ۹۰۰ ۹۰۱ ۹۰۲ ۹۰۳ ۹۰۴ ۹۰۵ ۹۰۶ ۹۰۷ ۹۰۸ ۹۰۹ ۹۱۰ ۹۱۱ ۹۱۲ ۹۱۳ ۹۱۴ ۹۱۵ ۹۱۶ ۹۱۷ ۹۱۸ ۹۱۹ ۹۲۰ ۹۲۱ ۹۲۲ ۹۲۳ ۹۲۴ ۹۲۵ ۹۲۶ ۹۲۷ ۹۲۸ ۹۲۹ ۹۳۰ ۹۳۱ ۹۳۲ ۹۳۳ ۹۳۴ ۹۳۵ ۹۳۶ ۹۳۷ ۹۳۸ ۹۳۹ ۹۴۰ ۹۴۱ ۹۴۲ ۹۴۳ ۹۴۴ ۹۴۵ ۹۴۶ ۹۴۷ ۹۴۸ ۹۴۹ ۹۵۰ ۹۵۱ ۹۵۲ ۹۵۳ ۹۵۴ ۹۵۵ ۹۵۶ ۹۵۷ ۹۵۸ ۹۵۹ ۹۶۰ ۹۶۱ ۹۶۲ ۹۶۳ ۹۶۴ ۹۶۵ ۹۶۶ ۹۶۷ ۹۶۸ ۹۶۹ ۹۷۰ ۹۷۱ ۹۷۲ ۹۷۳ ۹۷۴ ۹۷۵ ۹۷۶ ۹۷۷ ۹۷۸ ۹۷۹ ۹۸۰ ۹۸۱ ۹۸۲ ۹۸۳ ۹۸۴ ۹۸۵ ۹۸۶ ۹۸۷ ۹۸۸ ۹۸۹ ۹۹۰ ۹۹۱ ۹۹۲ ۹۹۳ ۹۹۴ ۹۹۵ ۹۹۶ ۹۹۷ ۹۹۸ ۹۹۹ ۱۰۰۰

چوں باغ شود دوبارہ خرم ^(۲) ای بلبیل مستمند میکیں
 وز سنبل و سوری و سپر غم ^{لے} آفاق نکار خانہ چہیں
 گل سرخ و برخ عرق زینم ^{لے} تو دادہ ز کف قرار و تمکین
 ز آں نوگل پیش رس کہ در غم ^{لے} دادا دہ بنور شوق تسکین

از سر دی دی فسرودہ یاد آر

چوں گشت ز نو زمانہ آباد ^(۳) ای کو دک دورہ طلائی
 وز طاعت بندگان خود شائ ^{لے} بگرفت ز سر خدا خدائی
 نہ رسم ارم نہ اسم شداد ^{لے} گل بست دہان نژاد خانی
 ز انکس کہ ز نوک تیغ جلاد ^{لے} ماخوذ بجرم حق ستائی
 پیانہ وصل خوردہ یاد آر ^{لے}

لے سرخ گلاب لے گل نازبو، ریجان لے سخنوران ایران: ص ۹۰

شعرالجم حصہ اول

فارسی شاعری کی تاریخ جس میں شاعری کی اہستہ اور عمدہ بہت کی ترقیوں
 اور ان کے خصوصیات و اسباب سے مفصل بحث کی گئی ہے، اور اسی کے ساتھ تمام
 شعرا و عباس مروزی سے نظامی تک کے تذکرے اور ان کے کلام پر تنقید و تبصرہ ہے،

مطبوعہ معارف پریس

سے ۵۰ نیا پیسہ

قیمت :-

مولانا حالی کی فارسی نثر

از جناب بشیر الحق صاحب مینوی

مولانا حالی نے اپنی خود نوشت میں لکھا ہے کہ :

”اردو کے علاوہ فارسی میں کسی قدر زیادہ اور عربی میں کم مری نظم و نثر

موجود ہے جو ہنوز شائع نہیں ہوئی، جب سے ان دونوں زبانوں کا رواج ہندوستان

میں کم ہونے لگا ہے اسی وقت سے ان کی طرف توجہ نہیں رہی۔“

نثر ان زبان اردو میں مولانا حالی کا شمار صاحب طرز ادیبوں میں ہے، اپنے معاصرین

سر سید احمد خاں، ڈپٹی نذیر احمد، مولانا محمد حسین آزاد، اور مولانا شبلی میں مولانا کی عظمت

اور بلند پایگی مسلم ہے، مسدس کا دیباچہ، حیات سعدی، یادگار غالب، مقدمہ شعرو شاعری

اور حیات جاوید مولانا کی اردو نثر کے بہترین کارنامے ہیں، جن سے ہندستان کا علم و ادب

طبقة اچھی طرح واقف ہے،

مولانا کی فارسی نثر کے نمونے چند سال ہوئے منظر عام پر آئے تھے، ۱۳۳۲ء میں ”ضمیمہ

اردو و کلیات نظم حالی“ شتبلر نظم و نثر فارسی و عربی“ شائع ہوا تھا جو ابتداء سے تیسرے ۱۳۳۲ء تک مختلف

اوقات میں مولانا نے لکھا تھا۔ اس ضمیمہ اردو کلیات حالی کی فہرست مضامین کے دیکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ

علاوہ نظم فارسی - رباعیات - قصائد و قطعات وغیرہ - ترجیع بند - ترکیب بند - قطعات تاریخ و مختلف مادہ ہا

تاریخ - نظم عربی - نثر عربی کے اس ضمیمہ میں نثر فارسی کے نمونے بھی ہیں۔

۸۹۹ء میں سرسید علیہ الرحمہ کے انتقال پر مولانا نے جو ترکیب بند فارسی میں لکھا تھا، وہ آپ اپنی اپنی نظیر ہے، زور کلام کا انداز صرف اس ایک بند سے ظاہر ہے، جو درج ذیل ہے:

می توان در فضل و دانش شهره دوران شد
در فصاحت ہم چو سجاں در خرد و لقمان شد

می توان در جاه و ثروت گوئے از قان بڑ
می توان در زہد طاعت غیرت ضماں شد

می توان در ملک و دولت خسر و پرویز گشت
می توان قلب زبان شد می توان شد غوث وقت

چیت انسانی؟ پتیدن از تپ ہماں گشت
از سموم نجد در باغ عدن بر ثمان شد

خوار ویدن خویش را از خواہی آباجن
در شبستان تنگ دل از محنت زندان شد

آتش قحطی کہ در کنعاں بسوزد باغ کشت
بر فراز تخت مصر از تاباں بریاں شد

زیستن در فکر قوم و مردن اندر بند قوم
گر توانی می توانی سید احمد خاں شد

می توان مقبول عالم گشت اما ہجو شیخ
بہر سود خلق مرد و دجہاں نتوان شد

مولانا نے حکیم ناصر خسرو علوی بلخی کے فارسی سفرنامہ کو مرتب کر کے ۱۸۸۲ء میں دہلی شائع کیا تھا، تو اس کے ساتھ حکیم ناصر خسرو کی سیرت بھی فارسی نثر میں لکھ کر شامل کر دی تھی۔ یہ سیرت سفرنامہ کے پہلے ۳۲ صفحات میں درج ہے، اس سیرت اور دوسری فارسی نثر کے دیکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ مولانا کو فارسی نثر پر بھی پوری قدرت تھی اور بہت ہی شگفتہ اور سلیس فارسی نثر لکھتے تھے۔ ۱۸۸۲ء کے پہلے ہی سے مولانا اینگلو عربک اسکول دہلی میں اسٹنڈ مشرقیہ کے مدرس اول تھے، اسی زمانہ میں اس سفرنامہ کا ایک قلمی نسخہ مولانا کو نواب ضیاء اللہ خاں صاحب نیرخشاں کے کتب خانے سے دستیاب ہوا تھا، جہاں سے فرانس کے مشہور مصنف چارلس شیفر نے اس کا ترجمہ فرانسیسی زبان میں شائع کیا تھا، یہ قلمی نسخہ اصل میں

اکبر بادشاہ کے رضاعی بھائی مرزا عزیز کے کتب خانے کا تھا،

اس سفر نامے کا اردو ترجمہ مترجمہ مولوی عبدالرزاق کانپوری، مصنف البراکہ و نظام الملک طوسی وغیرہ ۱۹۴۱ء میں انجمن ترقی اردو (ہند) کی طرف سے شائع ہو چکا ہے، مولانا کی فارسی نثر سے غالباً بہت کم لوگوں کو واقفیت ہوگی، اس لیے مناسب معلوم ہوا کہ اس کا نمونہ اہل علم کے سامنے پیش کر دیا جائے، یہ سیرت بہت طویل ہے، اس لیے اس کا صرف ابتدائی حصہ شائع کیا جاتا ہے،

(۱) سیرت حکیم ناصر خسرو - صاحب سفر نامہ

رقم زدہ ملک گہر سلک خباب مولوی خواجہ الطاحین صا انصاری پانی پتی

مقیم دہلی متخلص بہ حالی سلمہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ نَحْمَدُہٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی نَبِیِّہِ الْکَرِیْمِ

صاحب ای سفر نامہ حکیم ابو العین ناصر بن خسرو علوی از شعراے قدیم خطہ خراسان است کہ بعلاوہ شاعر بنی در علم و حکمت و فضل و دانش شہرہ روزگار بودہ، مورخان تذکرہ نگاران و شرح احوال راہ تحقیق ناسپردہ و سرہ از ناسرہ بازندانستہ پردہ ہائے تو بر تو بر چہرہ مقصود فرو رشتہ اند و اگر ای سفر نامہ و پارہ از دیوان اشعارش بہرست نیفتادہ چارہ نبود از آنکہ مایز بدنبال ایشان دویم و راہ از بیراہہ باز نشناسیم۔

چند اں کہ دریں تفسیہ غور کردہ می شود چنان بخاطر میرسد کہ بیج کس از معاصران حکیم مزبور بتحریر حال و سہ نہ پرداختہ و سالہای فراوان وقائع زندگانی او نا نوشته ماند، باعث بر این بے اعتنائیہاں تواند بود کہ فقہائے آل زمان از شیعیہ و سنیہ چنانکہ غریب ذکر کردہ شود اور از فرقہ اسماعیلیہ گمان می کردند و اسماعیلیاں را بہ لقب ملاحدہ و باطنیہ لقب

لے اسماعیلیہ طائفہ است از امامیہ کہ اسمعیل بن امام جعفر صادق را بہ انتخاب امام برحق دانند و گویند امام جعفر صادق

می داشتند پس غالب آفت که تا زمان در اندامی از فریقین بسبب تنافری از تعقیب
خیزد و به نگارش ترجمہ حکیم موصوف میل نکرده باشد۔ اماں چون در قرون لاحقہ دیوانہ شہر
دو دیگر تصانیفش در اطراف مالک انتشار یافت و متفقہ ان او از حوالی کوہستان بہ
کہ مرتد حکیم در آنجا است فوج فوج ظاہر شدند آنوقت بود کہ ارباب سیرتغص اخبار
و آثارش پرداختند۔ لاکن ہر رطب و یابسی کہ یافتند یا از افواہ عامہ ناس شنیدند بے تامل
حوالہ قلم نمودند و افسانہای کہ متفقہ ان وے از قبل خود تراشیہ بہ حکیم بستہ بودند آنرا از افادات
حکیم دانستہ بی آنکہ بر مصنفات وی عوین کنند و صواب از خطا باز شناسند، بنقل و روایتش
مبادرت کردند و ازین جہت احتشاشی عظیم در ترجمہ حکیم سابق البوصف راہ یافتہ و پی بہ سترگہا
برون بنایت مشکل افتادہ۔ اگرچہ دریں روز با جارس شیفر نام یکے از افاضل اروپا احوال
ناصر خسرو را در لذت زراستہ کلینیہ نمی توان گفت کہ چہ قدر از عمدہ تحقیق بیرون آمدہ و آنجا
و از تنقیہ داوہ است بنا بر علی ذالک در ذکر احوالش از مقالات قوم بہرہاں قدر کہ مقبول
و قابل جزم است انکشاف خواہد رفت و باقی آنچه از کلام خودش می توان استنباط کرد در نشہ
خواہد شد۔

سیرت کے منہ رجہ بالا نمونے کے علاوہ مولانا کی فارسی کے کچھ اور نمونے ذیل میں درج ہیں:

(۲) ترجمہ بعضے از مقالات حکمائے اروپا از انگلیسی و پارسی

(۱) خود پند الیٰ کہ یہ بچہ گاہ جز بہ سایش خود حزن نمی زند لب از گفتار نتوان بست،

لے (بقیہ حاشیہ ص ۷۷) امامت را بعد موقوف داشت و با اور اسمیل پیچ زن و جاہلہ ۱۱ بنا نہ ساخت، چنانکہ
نبی صلعم با حذیجہ و علی با فاطمہ و نیز بمقتل را خاتم الامم دانند و با شش امام لاحق سازند و نہ دگویند ما را امارت بر سفت
است اندہ سفت روز و سفت آسمان و سفت سیارہ ۱۲ حالی لے پیدا شود ۱۳ لے از جانب خود لے پردہ لے مالک یونہ
را مبر کردہ اور دما بگونہ لے متفقہ یعنی نقادی لے یقین

- (۲) نگوئی دیگران راستوون خود را و نگوئی آہنا شریک و نمودن است۔
- (۳) یک سخن طبیعت کہ بار بار بر زبان آید اصحاب را حول سازد۔
- (۴) کہے کہ پیش اصحاب غیر از سرگزشت خود سخن نمی گوید اگر چه نفس خویش را فربہ می سازد و لاکس اصحاب را جز ملالت نمی افزاید۔
- (۵) کہے کہ عقل ضعیف دارد راست گوئی نواند شد۔
- (۶) شرط دوستی دوست را بر عیب او مطلع گردانیدن است نہ از غیب خود آگاہ نمودن۔
- (۷) کسانیکہ فربہ ما خورده اند در چشم حقیر می نایند، چنانکہ ما فربہ دیگران خورده در چشم خود حقیر می نائیم۔
- (۸) کہے کہ از دولت و قناعت و وسعت بیخ ندارد از سه رفیق و ساز مجروح است۔
- (۹) کہے کہ بر خطای دیگران نمی بنشاید رخنہ در آں پل می اندازد کہ خدا در آں عبور می باید کرد، چه بچکس از خطا معصوم نیست۔
- (۱۰) عہد پیری بنیاست ترین وجہ سربرون جزا حاصل را میسر نیست۔
- (۱۱) چہے کہ نتوانی از خود دور کنی در چشم تو جز ہنر نہنایہ
- (۱۲) ہر داعیہ کہ نفس در خاطر مردم برمی انگیزد آخورد و تھے از اوقات فردی نشند
- الاداعیہ عجیب و خود پندی و انما ہمچنان متحرک می باشد
- (۱۳) کسانیکہ استغفات ال و دولت می کنند بیارند اما کیکہ ترک مال و دولت بگوید حکم عطا دارد۔
- (۱۴) پادشاہان و بزرگان را بہ صفات کہ نہ ارند ستایش کردن ایشان

را بگناہان تحریریں دادن ست .

(۱۵) بیچ فریب بہ تر از آن نیست کہ کسے را امیدوار کردہ باز نا امید گردانی .

(۳۳) ترجمہ و تہذیب بعضے از مضامین نفیسہ محاسن الاخلاق

مرتبہ جناب خان بہاد شمس العلماء مولوی ذکا اللہ مرحوم از اردو در پاسبی حالیہ ایران

(۱) شجاعت

کسانے کہ حکم حرص و حب جاہ خود را در ہماک و مخاطرات کنند بہ شجاعت بہ
جو افرادی موصوفت نتوان کرد . مانند آنکہ در کوہستان سفردہ رود را از بہر آن اختیار
کنند کہ بر معدنیات دست یابند . یا بل غیر متہ نہ را کہ تاب مقاومت با اسلحہ جاہ سوزایشان
ندارد نہ طاعت در گوش و طوق غلامی و گردن اندازند . ہر آئینہ ایشان را بجائے آنکہ
شجاع و بہادر نام نہند ، ہزن و ذراق خواندن اولی ترست . چہ شجاع بحقیقت آنکس
تواند بود کہ محض نفع خلایق انواع ممن و مشاق بر نفس خود گوارا کند و جان عزیز را در
موانع خوف و خطر اندازد . ہمیں نوع جو افراد را بودہ اند کہ مجسمہ ہای ایشان
در صنم خانہ ہانہادہ اند و عبادتخانہ با بنام ایشان طرح انگندہ اند و تماشیل آہنار
قابل پرستش اعتقاد نمودہ .

(۲) تعلیم

استاد باید ہر گاہ بتعلیم متہ یاں پر داند و از پایہ خویش کہ در علم و فضل داشتہ باشد
تنزل نہاید ، چنانکہ پہلوانے زورمند چون قواعد کشتی بہ شاگردان خود سال بیا موزد
سر پنجگی زد و زوری را کیسو نہادہ از پایہ خود آ پنجان فرو داید کہ شاگردان پند
یکے از ہمران ایشان بہ ایشان بازی می کنند . بسا مصلحتان کہ ہنگام درس این اصل را

مطہح نظر نمیدارند و از منزلت علم خود تنزل نماندہ و سخنان بالاتر از فہم متعلمان افادہ می
نمایند و در غالب احوال سعی ایشان را یگان میرو و نفعی از درس ایشان بتعلمان نمی
چنانکہ غذا سے نالام کم طبع پیش از آنکہ جزو بدن تواند شد غنیاں آورده اند از معدہ
برمی آید۔ همچنان درس استاد کہ بہ فہم شاگردان مناسبت نہ دارد بہ ذہن و حافظہ
ایشان ورنہی سازد

(۳) دوستی

کے کہ بدوستی دوستان ضرورت نہ ارد، ہمارا انسان نیست بلکہ حیوان است
یا فرشتہ چنانکہ سخت ترین آلام جسمانی آنست کہ جاندار را دم خفہ کنند، ہمچنین سخت ترین
آلام روحانی آنست کہ آدمی را کس دوست نباشد۔ ہر کس پیش دوستان احوال خود را
شادی و غم بیان می کنند گویا شادی خود را د و غمی سازد و از غم خود نیچہ زائل میکند آری
آنکہ از دوستی دوستان محروم است بحقیقت یکہ و تنہاست اگرچہ خلقے بسیار بگرد او جمع آید و با
چنانکہ گفتہ اند اگر تمامی عالم از دوست رود و بعضی آن یک دوست صادق میر آید از ان است
ولاکن بہ کثرت دوستان مغرور نباید بود کہ عالم دوستان بہ مثال برگ درختان اند۔

(۴) خشم بدتر از دیوانگی است

کسانیکہ خشم را بہ دیوانگی تعبیر میکنند ہمارا از حقیقت ہر دو بے خبر بودہ اند چہ دیوانگی
از ناخوشی داغ است کہ عقل را از داغ زائل کند و کار بہ انہما رسد کہ جملہ تکلیفات از او
ساقط گرد و وہیچ جربے کہ مرکب آن شود سزاوار تغزیر نباشد و بہر خطا کہ از او صد و ہزار
اورا منہ از شرم و معات دارند، بہ خون خشم کہ از فرط حماقت و استکبار عقل و دانش مردم غالب
بجہاد برکنیزد اگر سادہ شدہ باشد کہ خشم خستہ و مغرور و مغرور گردد و باشد کہ بہ سزا تغزیر نہ

مطبوعات جدیدہ

عمر فاروق اعظمؓ - تالیف ڈاکٹر محمد حسین میگل، ترجمہ حبیب اشعر صفا، لمبی تقطیع، لاہور

کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۶۵، مجلد مع رنگین گروپوش قیمت : عشتہ روپے

مکتبہ جدیدہ (میکلوڈ روڈ) لاہور

حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ان کے گونا گوں عظیم الشان کارناموں کی وجہ سے

ظلعائے ثلاثہ کے مقابلہ میں ایک خاص اہتمام حاصل ہے اس لئے جب مولانا شبلی کو ناموران اسلام کے حالات

لکھنے کا خیال پیدا ہوا تو ظلعائے ان کی نظر حضرت عمر فاروقؓ پر پڑی اور انھوں نے آپ کے حالات میں

انفاروق لکھی جس کی نظیر اردو کا عربی میں بھی نہیں ہے لیکن کسی موضوع پر کوئی کتاب حرف آخر نہیں ہوتی چنانچہ

مصر کے نامور اہل قلم ڈاکٹر محمد حسین میگل مرحوم نے جو سیرت و سوانح پر کئی محققانہ کتابوں کے مصنف ہیں حضرت

عمرؓ کے حالات میں یہ مسودہ کتاب لکھی جو ہر پہلو سے توجہ جامع نہیں ہے مگر مجموعی اعتبار سے بڑی فاضلانہ ہے، یہ کتاب

تقریباً ۲۶ ابواب پر مشتمل ہے ان میں حضرت عمرؓ کے زمانہ جاہلیت کے حالات، قبول اسلام کے بعد

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت، غزوات کی شرکت، اہم مسائل میں مشیر کا اور عہد

صدیقی میں حضرت ابو بکرؓ کے دست و بازو اور مخلص رفیق کی حیثیت سے جو غیر معمولی خدمات

انجام دی ہیں، ان سب کی تفصیل ہے، پھر عہد فاروقی کی فتوحات، عام اجتماعی زندگی، طریقہ

حکومت اور آخر میں اجتہاد و شہادت پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے جس سے فاروق اعظمؓ کی غیر معمولی قابلیت

صلاحیت، حسن انتظام، مثالی عدل و انصاف، رعایا پروری اور یرشکوہ دور حکومت

کا پورا مرتع سامنے آ جاتا ہے، لیکن مصنف کے بعض خیالات میں اختلاف کی گنجائش ہے، بعض مباحث میں غیر ضروری اطباء کا کام لیا گیا ہے، ترجمہ سلیس اور شگفتہ ہے، اور مترجم نے بڑی حد تک مصنف کا ذوق قائم رکھنے کی کوشش کی ہے، مگر مصنف صحافی ہیں اس لیے ان کا انداز بیان کہیں کہیں علمی و تحقیقی مباحث کے نمایان شان نہیں، تاہم کتاب مجموعی حیثیت سے محققانہ اور مصنف کی بالغ نظری کا نمونہ ہے، اس کتاب کے ترجمہ سے اردو میں ایک اچھی کتاب کا اضافہ ہوا،

سکھ مسلم تاریخ حقیقت کی آئینہ میں۔ از جناب ابوالان امرتسری، متوسط تقطیع،

کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۲۴۲، مجلد مع گرد پوش، قیمت ہے۔ پتہ: ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور۔

انگریزوں نے اپنے زمانہ میں ہندوستان کی تاریخ پر جو کتابیں لکھیں ان میں سیاسی مصالحوں کی بنا پر عمدہ واقعات کو غلط شکل میں پیش کیا گیا جو پھر سی طریقہ دوسرے فرقوں میں بھی رائج ہو گیا، چنانچہ سکھوں نے اپنی جو تاریخیں لکھیں ان میں بھی انگریزوں کی تقلید میں مسلمانوں اور مسلمان حکمرانوں کی بڑی غلط تصویر پیش کی، ان پر وہ تین بڑے الزام لگاتے ہیں، ایک یہ کہ جہانگیر نے گرد و اجنب کو محض مذہبی تعصب کی بنا پر بے قصور قتل کرایا، دوسرے اورنگ زیب نے سکھوں کے نوٹوں کو دہلی بھاڑ کو دہلی بلایا اور مسلمان نہ ہونے کے جرم میں قتل کرایا، تیسرے صوبہ سرہند کے حکم سے گرد و گوبند سنگھ جی کے دو شیر خوار اور مصحوم بچے اس جرم میں زندہ دیوار میں چنوا دیے گئے کہ وہ گرد و صاحب کے لڑکے تھے اور اسلام قبول کرنے سے انکار کرتے تھے، لایق مصنف نے اس کتاب میں سکھ تاریخ اور حقائق کی روشنی میں بڑی تفصیل کے ساتھ ان الزاموں کا جائزہ لیا ہے، اور پوری تحقیق و تنقید سے یہ دکھایا ہے کہ ان الزاموں کی کوئی حقیقت نہیں اور وہ ایک زمانہ و از کے یہ محض مسلمانوں کو براہ نام کرنے کے لیے لڑے گئے تھے، فاضل مصنف نے

جا بسا کہ مورخین کو تضاد بیان کو بھی نمایاں کیا ہے، اس زمانہ میں جبکہ ہم غلامی کے دور سے آزد ہو چکے ہیں، ایسی کتابوں کی بڑی ضرورت ہے جس سے گزشتہ غلط فہمیاں دور ہوں اور آپس میں اتحاد و اتفاق پیدا ہو، اس نقطہ نظر سے یہ کتاب اہم ہے اور سکھوں اور مسلمانوں کے لیے خصوصیت کے ساتھ اس کی زیادہ ضرورت ہے۔

شرح دیوان غالب۔ مرتبہ پروفیسر یوسف سلیم صائِب چشتی، چھوٹی تقطیع کاغذ

کتابت و طباعت اچھی، صفحات ۹۵۹، جلد نچر گروپوش، قیمت ۱۰ پتہ عشرت پبلشنگ ہاؤس ہسپتال روڈ لاہور۔

دیوان غالب کی متعدد شرحیں لکھی جا چکی ہیں، یہ نئی شرح پروفیسر یوسف سلیم چشتی کی ہے جو شارح کے مبسوط مقدمہ کے ساتھ شائع ہوئی ہے۔ یہ مقدمہ مٹرا پر مغز اور بجائے خود ایک کتاب کی حیثیت رکھتا ہے، اس میں غالب کے سوانح حیات، تصنیفات، ان کے عہد کے سیاسی اور تمدنی حالات، ان کے فن شعر، فلسفہ، تصوف، وحدت الوجود، خصوصاً کلام اور اس کی شہرت اور مقبولیت کے اسباب پر روشنی ڈالی گئی ہے، اصل کتاب میں پورے کلام کی شرح ہے، اس کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ غالب پر مصنف کا مطالعہ وسیع اور اس موضوع سے متعلق بیشتر تحریریں ان کی نظر سے گزری ہیں، چنانچہ انھوں نے اس شرح میں بہت سی مفید اور قابل قدر چیزیں لکھی ہیں، شارح کے بعض خیالات اور شروع سے اختلا کی گنجائش ہے، مگر ان کی تلاش و محنت قابل ستائش ہے، دیوان غالب کی شرحوں میں اس نئی شرح سے ایک اچھا اضافہ ہوا ہے۔

۱۸۵۶ء کا روزنامہ۔ مرتبہ جناب پروفیسر خلیق احمد نظامی تقطیع کاغذ، کاغذ

کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۲۱۲، جلد نچر گروپوش، قیمت ۵ روپے ۵۰ پتہ

قیمت غیر مجلد سے ۵۰ نئے پیسے، پتہ: ندوۃ المصنفین، اردو بازار، جامع مسجد، دہلی۔

انقلاب ۱۹۷۱ء کے متعلق بہت سی کتابیں اور متعدد روزنامے لکھے گئے، اس روزنامہ کے مصنف عبد اللطیف نے اس ہنگامہ کے متعلق چشم دید واقعات تحریر کئے ہیں، اس لیے اس کی حیثیت ایک تاریخی دستاویز کی ہے، اور وہ بعض حیثیتوں سے دوسرے روزناموں سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے، جناب خلیق احمد نظامی نے اس کا اصل فارسی متن اور اردو ترجمہ، ایک سطر مقدمہ، فرہنگ، اور حواشی کے ساتھ بڑے سلیقہ سے مرتب کیا ہے، ترجمہ کی خوبی کے لیے مصنف کا نام پوری ضمانت ہے، اصل کتاب سے قطع نظر مصنف کا مقدمہ بجائے خود بڑا اہم و جوتقل تصنیف کی حیثیت رکھتا ہے، اس روزنامہ کی اشاعت سے غدر ۱۹۷۱ء کے متعلق ایک اہم تاریخی دستاویز کا اضافہ ہوا۔

معانی سخن - مرتبہ جناب ڈاکٹر سید محی الدین قادری زور، جھوٹی تقطیع، ساغند، کتابت

و طباعت بہتر صفحات ۱۱۲ مجلد، قیمت بیس نئے پیسے، پتہ: سب رس کتاب گھر، رفعت منزل

خیریت آباد، حیدر آباد، دکن،

یہ اردو کے سب سے پہلے صاحب دیوان شاعر سلطان محمد قلی قطب شاہ معانی کے کلام کا انتخاب ہے جسے دکنیات کے مشہور ماہر ڈاکٹر زور نے منتخب و مرتب کر کے اپنے مفید دیباچہ اور مقدمہ کے ساتھ شائع کیا ہے۔ دیباچہ میں دکن کی اردو شاعری کے مختلف ادوار کا جائزہ اور مقدمہ میں سلطان کے مختصر حالات، ذوق شعر و سخن اور خصوصیات کلام پر تبصرہ کیا گیا ہے، اس انتخاب سے اندازہ ہوتا ہے کہ معانی شاعری کا نہایت بلند مذاق اور ہر صنف سخن پر پوری قدرت رکھتا تھا، اس دور کے بہت سے الفاظ آج کل کے لیے ناقابل فہم ہیں، اس لیے لائق مرتبہ انہیں غیر الفاظ الفاظ کی فرہنگ بھی دیدی ہے،

سلسلہ تابعین و تبع تابعین

اہل کتاب صحابہ تابعین

تابعین

شروع میں عرب کے یہود و نصاریٰ کی قدیم تاریخ اور ان کے تمدنی و سیاسی اثرات اور ان کی دینی و اخلاقی حالت کی تفصیل اور اس کے بعد حروف تہجی کے اعتبار سے (۹۳) اہل کتاب صحابہ اور تابعین ان کے بعد صحابیات اور تابعات کا تذکرہ قلم بند کیا گیا ہے مرتبہ مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب دہلی	اس میں حضرت عمر بن عبد العزیز، حسن بصری، اوس قرنی، امام زین العابدین، سعید بن مسیب، محمد بن سیر، ابن شہاب زہری، اور قاضی شریح وغیرہ ۹۶ اہل کتاب تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے سوانح ان کے علمی، مذہبی، اخلاقی، اور علمی مجاہدات اور کاموں کی تفصیل ہے مرتبہ شاہ حسین الدین احمد ندوی
ختمت ۲۶۵ صفحہ قیمت : للبر	جلد دوم صفحات ۵۵۶ صفحہ قیمت : للبر

تبع تابعین

(حصہ اول)

علم عمل اور مذہب و اخلاق میں جس طرح صحابہ کرام کے جانشین اور بریت یافتہ تابعین عظام تھے اور صحابہ کرام کے بعد انہی کی زندگی قبل اسلام کے لئے نمونہ عمل بنی، بالکل اسی طرح تابعین کرام کے جانشین اور ان کے فیض یافتہ تبع تابعین تھے، میر القماریہ کے سلسلہ کی تکمیل کے بعد دار المصنفین تابعین کے نام سے تابعین کے مقدس گروہ کے حالات کا مرقع پیش کر چکا ہے اب اس نے ان کے بعد کے مقدس آثار بزرگوں اور ائمہ دین کا مرقع تیار کر لیا ہے اس کے دو حصے ہیں پہلے حصہ میں امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے جلیل القدر تلامذہ اور ان کے فقہی مسلک کے داعی و علمبردار امام ابو یوسف، امام محمد شیبانی، امام زفر کے علاوہ امام ابو حنیفہ، ابن جریر، یحییٰ بن آدم، فضیل بن عیاض وغیرہ کے سوانح اور ان کے علمی، مذہبی، اخلاقی کاموں اور فقہی اجتہادات کی تفصیل بیان کی گئی ہے، مرتبہ مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب دہلی حصہ اول ختمت ۲۶۵ صفحہ قیمت :

مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ کی دو کتابیں

رحمتِ عالم

خطباتِ مدراس

مولانا سید سلیمان ندویؒ نے رحمتِ عالم کے آثارِ سیرۃ پر نہایت سلیس اور عام فہم زبان میں ایک اچھوٹا سا سالہ لکھا تھا جو بہت مشہور و مقبول ہوا۔ بعض مدارس کے نصابِ تعلیم میں بھی شامل کر لیا۔ اس رسالہ کو مطبعِ مدارف نے نہایت اہتمام سے چھاپا ہے۔ یہ رسالہ پاکستان میں مکتبۃ الشرق آرام با کراچی سے بھی مل سکتا۔ ضخامت: ۱۲۲، صفحہ قیمت:

یہ دو ہی خطبات ہیں جو سید صاحب مرحوم نے ۱۹۲۵ء میں مدراس میں سیرۃ نبویؐ کے مختلف پہلوؤں پر دیئے تھے، یہ اپنے معلومات کی وسعت، مباحث کی ندرت اور افادہ کے لحاظ سے سیرۃ کی ضخیم کتابوں پر بھاری اور سیرۃ کے مقررین کے لئے بہت کارآمد ہیں۔ دو لکھنؤ نے اس کا نیا ایڈیشن بڑے اہتمام و نفاس سے تیار کر لیا ہے۔ ضخامت: ۱۸۲، صفحہ، قیمت سے ر

(دو لکھنؤ کی نئی کتاب) ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی ایک ایک جھلک

تیموری عہد سے پہلے کے مسلمان حکمرانوں کے دور کی سیاسی، تمدنی، اور معاشرتی تاریخ اس میں اس عہد کے ہندو مسلمان مورخین کی کتابوں اور مضامین کے وہ تمام اقتباسات جمع کئے ہیں جن سے اس عہد کے سیاسی، اقتصادی، تجارتی، تمدنی اور معاشرتی حالات معلوم ہوتے ہیں۔ پھر مسلمانوں کی تاریخ کے روشن پہلو ہندو مورخوں کی زبان سے اور ہندوؤں کے علمی کارناموں اور مورخوں کے قلم سے نقل کئے گئے ہیں جس کو مربوط طور پر پہلی مرتبہ اردو میں پیش کیا گیا ہے۔

ضخامت: ۵۰۶ صفحہ قیمت: مشر

مرتبہ سید صبا ح الدین عبد الرحمن ایم اے علیک

